

الموافقات

ف  
أصول الشريعة

أبو إسحاق الشافعي

المجلد الثالث

قوله  
الفتاوى العزبي















# الموافقات

في

## أصول الشريعة

لأبي إسحاق الطيبي

وهو زعيمهم زعيم النجاشي الفناطحي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً  
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

---

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط  
الشيخ عبد الله دراز

---

وقد غني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

---

الجزء الثالث

---

الطبعة الثانية

١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م

# كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

### كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل .  
وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

### الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها ( ١ ) في كليات<sup>(١)</sup> تتعلق بها ، و ( ب ) في العوارض اللاحقة لها  
والأول يحتوي على مسائل :

#### ﴿ المسألة الأولى ﴾<sup>(٢)</sup>

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات  
( ١ ) وسيدكرها في أربع عشرة مسألة . وقوله ( وفي العوارض ) وسيدكرها  
في خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهي ، العموم  
والخصوص ، البيان والاجمال

( ٢ ) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ،  
بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد  
الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معا : فلا يستغنى  
بالنظر في الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر في الوقت نفسه - للقاعدة الأصولية  
التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئ من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع  
في مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل  
الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معها . وقد ساق المصنف تمهيداً  
لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله ( وإذا كان كذلك



والحاجيات والتحصينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة<sup>(١)</sup> في أبواب الشريعة

الخ ( ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله ( وكما أن الخ ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المألوف في مثله

( ١ ) أى إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الفرر وقاعدة الربا مثلاً . والغرض التعميم ، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسله باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة . فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضاً في كلياتها التي أخذت من استقرائها : هي أيضاً عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث ، لا تنحصر أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئياً إضافياً ، فتضبط مقاصدها وتن بها طريق إنجازاتها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها . وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفى بالكليات ؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلاً إن هذا الجزئى إن كان ضرورياً قدم على الحاجي ، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

## ٧ من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كليتها أو العكس

وأدلتها، غير مختصة بمحل. دون محل. ولا يباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئى تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً<sup>(١)</sup> أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه، بل هى أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال (الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) وقال: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وفى الحديث: «تركتم على الجادة» الحديث<sup>(٢)</sup> وقوله: «لَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا هَالِكٌ»<sup>(٣)</sup> ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات<sup>(٤)</sup> وهى أصول الشريعة فما تحتها مستمدة<sup>(٥)</sup> على ما بعده منها، وهكذا، فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الإضافية إكتفاء بالكليات؛

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لابد منها معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كاصلاً عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فته دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر فى هذه الأطراف فيه جملة الفقه). وسيأتى لهذا البحث بقية فى كتاب الاجتهاد فى المسألة الثالثة عشرة (١) أى كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتماه: (منهج عليه أم الكتاب). وفى رواية (تركتم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الاعراب والفلان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير

(٤) أى الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التى تدرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهى أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً

من تلك الأصول الكلية — شأن<sup>(١)</sup> الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات — فمن الواجب اعتبار<sup>(٢)</sup> تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، إذ محال أن تكون الجزئيات مستثنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلاً في جزئ<sup>(٣)</sup> معرضاً عن كليه فقد أخطأ<sup>(٤)</sup> . وكما أن من أخذ بالجزئى معرضاً عن كليه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلى معرضاً عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلى إنما<sup>(٥)</sup> هو من عرض الجزئيات واستقرائها ، فالكلى — من حيث هو كلى — غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولا نه ليس بوجوده في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات ، حسبما تقرر في العقولات . فإذا الوقوف مع الكلى مع الاعراض عن الجزئى وقوف<sup>(٦)</sup> مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التي يحفظها ينظم أمر المعاش والمعاد

(١) أي أن تكون متفرعة عنها ، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوما لهذه الأنواع  
(٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الآخرين . وإلا لما صبح الحكم على الجزئى  
(٣) حقيقى أو إضافى . أى سواء كان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه . أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلى أعم منه

(٤) أى قد يدرك الخطأ . وإلا فقد يصادف الثواب ، فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وإن لم يخطئ النتيجة

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلى بعد ما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك . إلا بواسطة من أخذ عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف

(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى<sup>(١)</sup> هو مظهر العلم به . وأيضاً فإن الجزئى لم يوضع جزئياً إلا ليكون<sup>(٢)</sup> الكلى فيه على التمام وبه قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض<sup>(٣)</sup> . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يؤدى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته<sup>(٤)</sup> للكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما<sup>(٥)</sup> نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لا يمكن أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى<sup>(٦)</sup> لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بدُّ من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى ، ودل ذلك على أن الكلى لا يستبرأ بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك<sup>(٧)</sup> ، والجزئى كذلك أيضاً ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الإضافى

(٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الاعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره . فيكون اعتباراً للكلى وإعراضاً عنه معاً ، وهو تناقض

(٤) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئى ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول تارة ( الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها ) وتارة يقول ( الكلى مأخوذ من الجزئى ) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيقى ، وقوله ( لم يأخذه المعتبر جزءاً منه ) أى بما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضاً

الجزئى لإلزام الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع <sup>(١)</sup> . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها ، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم . <sup>(٢)</sup> فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أننا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخاف ، وجد أولم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك . فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس يجرئى له ، كالتأثيل وأشباهها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضرورات معتبر شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الإطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع (ولو كان من عند غير الله لو جدوا فيه اختلافاً <sup>(٣)</sup> كثيراً) فما فائدة اعتبار

(١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدى هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده مطرداً ويلغى الجزئى . فلا بد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتماه بالنظر فى الأدلة الجزئية . وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر انوى الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة يضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام ، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرج عن بونه كلياً ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلاً فانما يخرج للجاحى أو نال لمعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الأصول الثلاثة اه

(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تعارض أحكامها وتتناقى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعاً

الجزئى بعد حصول العلم بالكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالثقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم فى اشتراك<sup>(١)</sup> الجماعة فى قتل الواحد . ومثله<sup>(٢)</sup> الأقيام

( ١ ) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة فى رجل واحد قتله غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس . فهذا اجتهد عمر حيث قال : ( لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً ) لأنه فهم جهة الحفظ التى قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له على : أرأيت لو اشتراك جماعة فى سرقة . أكنت تقطعهم ؛ قال : نعم . قال : فكذا هنا . فحكم بالقتل أما القتل بالثقل فقد ورد فيه قصة اليهودى التى قتل الجارية على أوضاع لها بحجر . فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص . ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لما منع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكف بالنص الذى أثبتنا إليه فى الحديث لما منع فى الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس فى الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد . وهو القتل العمدة . العدوان ، فلا قياس فى السبب

( ٢ ) فالمحافظة على الضرورى وهو الدين هما فى الصلاة . لا إذا جرى الأمر فيها لهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضرورى ما كان . حص فى القعود مثلاً للريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للريض القادر بمشقة . فلو لم ينص اشارة على هذه الجزئيات ويلتفت إليها فى الاستنباط واكفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لآدى إلى الضيق والخرج

في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات <sup>(١)</sup> من القواعد المانعة كالغرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشبه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها <sup>(٢)</sup> لا دخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات <sup>(٣)</sup> أيضاً . فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكلّيات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك <sup>(٤)</sup> ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء <sup>(٥)</sup> بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم ، بل كان مع ذلك المخرج واقعاً ، والمصلحة تنوّت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوعة قطعاً . فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما ، للنهاية ، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة للحاجيات ، فاستثنت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أي بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه

(٣) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر . مثال الأول إذا لم ينبج التميم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضع إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم . ومثال الثاني ظاهر

(٤) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها



والنصف المطلق في كل حين ، وبين من المصالح ما يطرد وما يمارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفسدات ، وفئات مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلماً تغلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يمارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المتبصرة تتضمن <sup>(١)</sup> هذا على الكمال فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس . وهو منتهى <sup>(٢)</sup> نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهي طلقهم في مراعى الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلى لا ينخرم بجزئى ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلاً يشمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح فى نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر فى الكلى بحسب جريانه فى الجزئى أو عدم جريانه ، وينظر <sup>(٣)</sup> فى الجزئى من حيث يردده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

( ١ ) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة . وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً

( ٢ ) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المدرج تحت المراتب الثلاثة . فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

( ٣ ) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؛ هذا نظره الأول . فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئى أيضاً نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؛ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئى من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخْبَره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعمالوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا<sup>(١)</sup> بها على الجزئى ، واعتبروا الجزئى<sup>(٢)</sup> أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره . ما لنا نقول : إن ذلك من جهتين<sup>(٣)</sup> ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل<sup>(٤)</sup> جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر<sup>(٥)</sup> الجزئى إذا لم تتحقق استقامة الحكم بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه . بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولاً . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل .

(١) فقالوا إنه شفاء قطعاً

(٢) فهذا الجزئى من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لا يجرى أطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً . فقد أعمالوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى ؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى ، فانها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال (٤) أى بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلى (٥) معنى اعتبار الجزئى الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذى هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقرار للأدلة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكلية فيه ، كالأرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكل في تخصيصه العام الجزئي ، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ . وحقيقته <sup>(١)</sup> نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبّع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعياً <sup>(٢)</sup> أو ظاهرياً . فإن كان قطعياً فلا إشكال تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلى العام أو تقييده لمطلقه ، كما في المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهى امتناع أن يأتى في الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيّدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الاسهال ، بحيث لا يكون إخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي ، وهو جزئي نفع العسل في الاسهال . ولا يشتبه عليك الأمر ففهم أن كلمة العام تنافى طلبة الجزئي المجعول صفة له . لأن عمومها جاء له من كون الدليل التشرعى التفصيلى الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي ، كصلاه ، أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كثالها . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فإنها لا تخص باباً دون باب ، كقاعدة ( الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع ) مثلاً . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهى الجزئيات . وبالأمرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم  
(٢) أى يكون قطعياً الدلالة ، سواء أكان قطعياً السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه . ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة .

في اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً . فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلاً ، وقسم لا يضاده ولا يوافقه ، فالجميع أربعة أقسام ( فأما الأول ) فلا يفتقر إلى بيان .

( وأما الثاني ) وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فأعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب . لقوله تعالى : ( وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة <sup>(١)</sup> من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : ( وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ) وقوله تعالى : ( لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » <sup>(٢)</sup> فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها ، في وقائع جزئيات <sup>(٣)</sup> ، وقواعد كلييات <sup>(٤)</sup> ؛ كقوله تعالى : ( وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ) ( وَلَا تُضَارُّوهُنَّ )

والظني ما يقابل ذلك . وهذا في الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضاً منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني . ولا يتأتى فيه النطق مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله . ( كل دليل ) ليس على عمومته لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت ( ١ ) وهي كثيرة كالمحاولة والمخاضرة والملازمة والمناظرة والمزاينة وغيرها

( ٢ ) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

( ٣ ) كما في الآيات الثلاث

( ٤ ) كما في التعدي على النفوس وما بعده . فإنه - كما قال - معنى في غاية العموم في

الظني إذا خالف قطعيا وجب رده . فإن لم يوافق ولم يخالف فتردد ١٧

لِغَضَبِهِمْ عَلَيْهِمْ) ( لَا تُضَارُّوهُمُ وَالِدَتَهُمْ يُوكَلِّدُهَا ) الآية ١ ومنه النهي عن التعدى على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لامراء فيه ولا شك . وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدت بها كذلك (١) ( وأما الثالث ) وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي (٢)

فردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : « أحدهما » أنه يخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها ؟ والثاني « أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثلا هذا القسم في المناسب الغريب (٣) بمن أقي (٤) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لاشك فيه فهو قطعي في قواعد كليات . وحديث ( لا ضرر ولا ضرار ) راجع له ، فهو من الظني الراجع الى قطعي

(١) الا النادر الذي يكون غالبا في الاخبار ؛ كما في القصص عن بني اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشراف الساعة ونحوها ، كأحاديث ( لا تقوم الساعة حتى تقتالوا اليهود ) ( لا تقوم الساعة حتى تقتالوا خوزا وكرمان من الأعاجم ) . وسيأتي له حديث ( القاتل لا يرث ) وأنه لا يرجع لأصل قطعي (٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظني . وعليه يكون قوله ( ليس له ما يشهد له بصحته ) أي قطعي ؛ لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي فانه لا يعقل تعارض قطعيين . فان وجد ما ظاهره ذلك أول كاسيأتي له في مسألة الرؤية الباري (٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الالغاء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفي الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه عمله العلباء في باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الالغاء إنها مردودان اتفاقا . إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إيجاب الشهرين — مثالا لمعلوم الالغاء لا للغريب . فليراجع المقام في كتب الأصول (٤) أقي بعض العلباء ملكا جامع في رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من امراته ، ولم يأت الصيام في الظهار الا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : ( أحدهما ) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن <sup>(١)</sup> من جهة الدليل الظني ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً ، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهري — وإن ظهر من أمره ببادي الرأي عدم المساعدة فيه — فذهب راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ( وَكَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ) . وإذا ثبت هذا فالظاهري لاتناقض <sup>(٢)</sup> عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علمناها أو جهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فإذا قرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفة فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العقق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله ( فلا بد من رده ) أي كئذله هذا

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية . فالتنقيص على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض

الظنى إذا خالف قطعياً وجب ردّه . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ١٩

الكتاب ؟ أم لا ؟ فقال الشافعى : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجاً بحديث فى هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا روى لكم حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلوه ، وإلا فردّوه » <sup>(١)</sup> فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق <sup>(٢)</sup> وسيأتى تقرير ذلك فى دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللسألة <sup>(٣)</sup> أصل فى السلف الصالح ، فقد ردّت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث <sup>(٤)</sup> « إن الميتَ ليعذبُ بِبُكاءِ أهله عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) . وردّت حديث <sup>(٥)</sup> رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء ؛ لقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى فى رسالة الموضوعات : (إذا رويتم — ويروى إذا حدثتم — عنى حديثاً فأعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وإن خالف فردّوه ) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ . وفى جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما فى الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهى أن مخالفة الظنى لأصل قطعى تسقط اعتبار الظنى

(٤) تقدم ( ج ٢ — ص ٢٣١ ) حديث ( ان الميت يعذب ببكاء أهله ) عن الستة — والرواية التى هنا أخرجها ابن حجر فى التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولها عن عمر ( ان الميت يعذب ببكاء أهله ) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها فى كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وإبراهيم بالخلعة ، ومحمد بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمنلا على



الأبصار) وإن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده<sup>(١)</sup> إلى أصل آخر لا يناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإباء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به<sup>(٢)</sup> عن الدين . فلذلك قالوا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضا خبر<sup>(٣)</sup> ابن عمر في الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعي : أن الأمر كله لله ، وأن شيئا من الأشياء لا يفعل شيئا ، ولا طيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمرين الخطاب حين خرج إلى الشام ، فاخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

(١) أي فهو وإن عارض أصلا قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعي . على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية (لا تدركه الأبصار) فلا يكون بما نحن فيه  
(٢) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الإباء لا يظهر فيها ذلك ، فأنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً ، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً ، وقد علت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إباء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لأن الحديث في الإباء المعتاد للوضوء ، وهو الذي يسع ماء قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث ، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الأشجعي . راجع شرح التحرير في مسألة ( معارضة القيلس لخبر الواحد )

(٣) ( إنما الشؤم في ثلاثة : في الفرس ، والمرأة ، والدار ) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد ، والفرس ألا يغزى عليها في سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس المحصر حقيقياً . وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية

القطي إذا خالف قطعياً وجب رده.. فان لم يوافق ولم يخالف فردد ٢١

والأنصار ، فاختلّفوا عليه إلا مهاجرة الفتح . فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد في رأي اجتهدى إلى أصل قطعي ، قال عمر : « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، ففر من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك برعى العدو المجذبة والعدو المحصنة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبر بحديث<sup>(١)</sup> الرواه الحاوئى لا اعتبار الأصلين

وفي الشريعة من هذا كثير جداً ، وفي اعتبار السلف له قتل كثير ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار . ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟ » وكان يضعه ويقول : « يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ »<sup>(٢)</sup> ، وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف ثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟<sup>(٣)</sup> فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الفرور والجهالة (١) (لا عدوى ، ولا طيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم فرارك من الأسد ) ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بأفئاضها إلى الميسيات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي ، وهو طهارة فمه . ومع ذلك فما بال العدد ؟ وما بال التراب ؟ مع أنها لا يراعيان في غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً ، وفي برازه الجرثومة المرضية ( الميكروب ) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس في كتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث <sup>(١)</sup> الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس في التمليك <sup>(٢)</sup>

قيل : الطلاق يعلق على النحر ، ويثبت في المجهول <sup>(٣)</sup> ، فلا منافاة بينهما ،

بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث <sup>(٤)</sup> : « من مات وعليه صم صام عنه وليه » وقوله : « رأيت لو كان على أيك دين ، الحديث <sup>(٥)</sup> لمنافاته للأصل القرآنى السكلى <sup>(٦)</sup> ، نحو قوله : ( ألا تزرؤ وازرة وزرأ أخرى وأن ليس بالإنسان إلا ماسئ ) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلا على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسله ، فأجاز أكل الطعام <sup>(٧)</sup> قبل القسم لمن احتاج

(١) المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار ) أخرجه الستة . رواه عنهم فى التيسير . والكلام مستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقانى على الموطأ

(٢) تمليك الزوج لزوجته عصمتها ، نله الرجوع مادام فى المجلس

(٣) فانه يصح أن يطلقها على ما فى قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار

(٤) تقدم ( ج ٢ - ص ٢٣٢ )

(٥) تقدم ( ج ٢ - ص ٢٣٢ )

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضا مبثوث فى الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنمة قبل قسمها . وهذه هى التى ورد فيها الامر بإكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم فى التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجازه مالك تعويلا على الاصول المرعية ، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

الظنى إذا خالف قطعيا وجب رده . فان لم يوافق ولم يخالف فردد ٢٣

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث <sup>(١)</sup> فيه ، تعويلا على أصل <sup>(٢)</sup> سد الذرائع <sup>(٣)</sup> . ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرة ؛ للأصل <sup>(٤)</sup> القرآن في قوله : ( وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ ) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر <sup>(٥)</sup> القهقهة في الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر <sup>(٦)</sup> القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول

المغفل جرابا من الشحم في غزوة خيبر ، واختص به بمحضه صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذى وأبو داود والنسائى

(٢) أى وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكاني في هذا تشييعا شنيعا على مالك وأبى حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اهـ وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير في فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للجمل ، أو تقييد للبطلان . فعمل له وجهها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهى لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا ، لانه ما يخرج من أحد السيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبرى . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظنى لمخالفته القطعى ؛ بل من العمل بظنى هو الخبر ، في مقابلة ظنى هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة بمالك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنتين فأجازعة هما وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظني ، والعتقُ حَلٌّ في هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في الحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ قال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة — قال : ومشهور قوله والذي عليه المول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب ، قال <sup>(١)</sup> لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : ( فَكُلُوا مِمَّا أَسْكَنْ عَلَيْكُمْ ) « الثاني » أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . وحديث الرايا <sup>(٢)</sup> إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فاشد من ذلك رده وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث <sup>(٣)</sup> المصرة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل <sup>(٤)</sup> « الخراج بالظمان » <sup>(٥)</sup> ولأن متلف الشيء إنما يغرّم مثله

(١) أي تعليلا لقول مالك السابق : ( جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟ )

(٢) تطبيق على قوله ( إن عضدته قاعدة أخرى عمل به )

(٣) عن أبي هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : ( لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر ) أخرجه الستة ( تيسير )

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل الا يدفع شيئا ما ، لأنه ضامن ، والغلة بالضمان . والأصل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغلة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد

الظنى إذا خالف قطعياً وجب رده . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢٥

أو قيمته ، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه :  
لأنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادة بأن له أصلاً  
متفقاً عليه يصح رده إليه ، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر . وإذا ثبت هذا  
كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لا يشهد له أصل قطعى ولا يعارض أصلاً  
قطعياً — فهو فى محل النظر ، وبابه<sup>(١)</sup> باب المناسب الغريب . فقد يقال : لا يقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للمشتري ، لأن العبد لو هلك هلك  
فى ضمانه ، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمآن اهـ يعنى وهو يقتضى أن اللبن للمشتري  
فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولاً) بأن حديث المصراة أقوى  
من حديث الخراج بالضمآن (وثانياً) بأن اللبن المصرحى كان حاصل قبل الشراء فى  
ضرعها ، فليس من الغلة التى إنما تحدث عند المشتري ، فلا يستحقه المشتري بالضمآن  
فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعته شرح نيل  
الأنوار للشوكانى مبسوطاً ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطاً ، فلذلك قال بأن  
له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر . والمعول عليه عند المالكية أنه  
يُرد صاعاً من غالب قوت البلد . وقالوا إن التمر فى الحديث لأنه كان غالب قوت  
المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب  
الحكم على وقته ، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو  
جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والا لكان ملائماً ، وإنما ثبت  
بالقياس ، ومثاله أن يقال فى البات فى مرض الموت لثلاث ترث زوجته : يعارض  
بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، لحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما  
فعلاً محرماً لغرض فاسد . فهو مناسب غريب ، فى ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو  
زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل  
إنما ثبت بالقياس المشار إليه . وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه فى  
الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث ، فإنه ظنى لم يشهد  
له ولم يرده أصل قطعى ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إنبات شرع على غير ماعهد فى مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه فى محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت فى تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفرادها ، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث » <sup>(١)</sup> وقد أعمل العلماء المناسب الغريب فى أبواب القياس وإن كان تليلا فى بابها ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

### فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بإقامة الدليل القضى على صحة العمل به ، كالل دليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ما هو أخص <sup>(٢)</sup> من ذلك ، كما تقدم فى حديث « لا ضرر ولا ضرار » <sup>(٣)</sup> والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون والله أعلم يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به فى وجهى الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به فى باب القياس فليكن شبهه هنا معتبرا فى الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٢) لأن الفرض هنا أن يتفق فى معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به ليدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر الواحد فخير القاتل لا يرث يقال أنه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ؛ لأنه لم يتفق فى معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)



### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :  
( أحدها ) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة <sup>(١)</sup> عن حكم الأدلة . ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية ، وعلى الأحكام التكليفية

( والثانى ) <sup>(٢)</sup> أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدق . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأسا ، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق <sup>(٣)</sup> العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

- ( ١ ) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله ( لم تكن أدلة )
- ( ٢ ) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الإلهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات
- ( ٣ ) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بالألا تنافى مع قضاياء . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكان لزوم التكليف على العاقل أشد<sup>(١)</sup> من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ؛  
إذ لا عقل لهؤلاء ، يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذى يأتيه ما لا يمكن  
تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء ، لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء  
أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدى اليه باطلاً

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ؛ لأنهم كانوا  
فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون  
عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا  
يقولون فى القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، وإنما يعلمه بشر ، وأساطير الأولين .  
بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول ، أو ما أشبه ذلك .  
فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلاء ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى  
العقول ، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم  
يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعاً فى نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث  
تصدقها العقول الراجحة ، وتنقاد لها طائفة أو كارهة<sup>(٢)</sup> ولا كلام فى عناد معاند ،  
(١) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لأنه يصادمه ويعقل  
خلافه ، بخلاف المجنون مثلاً ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذى عنده أنه  
غير مستعد للتكليف ، أما العاقل فستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشيء ،  
ومن تسلم بالآلة ضده ، فبعد الثانى عنه أكد وأقوى

(٢) أى رغبة فى ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكره غير  
الأكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى . وقوله ( تصديقها ) ظاهر فى  
الاعتقادات وقوله ( وتنقاد لها ) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة ، أما  
على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى  
هذه الأدلة ، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى  
أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جاريّاً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها  
تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجب إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو

ولا في تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لأن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد ، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً ؛ كقنوات السور ، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور ، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب ، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة ؛ وفيه ما لا يعرفه إلا الله <sup>(١)</sup> . فإين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟ والثاني أن في الشريعة متشابهات لا يعلمن كثير من الناس ، أو لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ كالتشابهات الفروعية ، والتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلاً ، أو لا يفهمها إلا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتمزجوا أحزاباً ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالاً كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الملكة ؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فلما » و « قضينا » و « خلقنا » . ثم من بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل الأخرى سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله ( لا أن الخ ) أى على خلاف للبعثرة في ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم التشابهات لان التشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً فظهر وجه كون الثاني وجهها مغايراً للأول ، وقوله ( كالتشابهات الخ ) على ترتيب الف ، وقوله ( فلا تفهمها أصلاً ) راجع للأصولية على رأى . وقوله ( أو لا يفهمها الخ ) راجع للفروعية على الرأى المتقدم أو للتشابهات مطلقاً على الرأى الآخر

ذلك ناشئ عن خطاب يزل به<sup>(١)</sup> العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعلقات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال<sup>(٢)</sup> بناء على أنه مما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء البتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالتقسيم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأننا قطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني<sup>(٣)</sup> أن التشابهات ليست مما تعارض مقتضيات المعقول ، وإن

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهمى مما يعقل معناه . وقوله ( ليس مما يتعلق به تكليف على حال ) أى لا بأمر عملى ولا بأمر اعتقادى وقوله ( على شيء من الأعمال ) أى القلبية أو البدنية وقوله ( وإن سلم ) أى إن سلم كونها من الأدلة فمع كونها نادرة لاتنافى هذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله ( ولا تنخرم الخ ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فإن اختلاف الاخبار بالمعاني المتعددة واختلاف المعقول فيها إنما جاء من تشابهها على المعقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال ( وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة الخ ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذى يكون بين الاخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناولوه الفرض الثانى فى كلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقوله ( وهذا كما يأتى الخ ) ليس المراد به كل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله ( وإن فرض أنها الخ )

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي ، لاختلافها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جملة كثيرة ، وأخبار بعمان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الأعجمي الطبع<sup>(١)</sup> الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتياج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فحاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتأهوا ، فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعرابي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء<sup>(٢)</sup> من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إني أجد في القرآن أشياء تختلف<sup>(٣)</sup> على . قال : ( فلا أنساب بينهم يومئذ

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجباً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجم المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ ( نا ) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويحق الكلام في أن ناقصا من

ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتُمون الله حديثاً) (ربنا ما كنا مُشرِكين) فقد كنتموا في هذه الآية . وقال : (بناها رَفَعَ سَمَكُهَا . فسواها) — الى قوله : (والأرضَ بعدَ ذلكَ دَحَاها) فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال : (أَنتُمْ كُنتُمْ أَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ — إلى أن قال : ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ) الآية ١ فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيمًا) (عزيزاً حكيمًا) (سميعاً بصيراً) فكانه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنسابَ بينهم) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور (فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم في النفخة الآخرة) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . وأما قوله : (ما كنا مُشرِكين) (ولا يكتُمون الله حديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا تقول « ما كنا مشركين » فخم على أفواههم ، فتتطرق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتُم حديثاً ، وعنده (يودّ الذين كفروا وعصوا الرسولَ لو تسوّى بهم الأرض) . وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض

الطاعنين ، أم طلب أن يزيل شبهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلينظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث من الاعتصام يحكى عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قُربط من القتال يريد الصلاة فإذا هو بالازارة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفي شرح القسطلاني لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارة من الخوارج . فاجتمع الكلام أوله وآخره

أي أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما — في يومين ، خلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام ، وخلقت السموات في يومين . وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أي لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام مقال في الجواب

وهو بين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من باب . وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد آلف الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

﴿ المسألة الرابعة <sup>(١)</sup> ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها . وهذا لا نزاع فيه ؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران : اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

( ١ ) هذه المسألة ترتبط بمسألة ( يستحيل كون الشيء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة ) وبمسألة ( إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الح ) المذكورتين في الأصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه . يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، فهدأ ولا بيان الاعتبارين : العقلي والخارجي ؛ ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه ، وإلا لكان تكليفاً بالتحال ، بل غرضه ما صرح به بمد بقله ( إذا أوقفنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني . فإن صدق عليه صح . وإلا فلا )

وقوله أيضا في أثناء الأدلة : وهو ( دليل على أن الاعتبار ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو يتركه أو الخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعبادات ، من الأنكحة والبيوع في الجملة ) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانها التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً بقطع النظر عما يلاسه من الصفات الخارجية، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضي النهي، أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار ، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لاتعدد فيه ، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجرى من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقة العقلية الشرعية . وهي شيء واحد ، وحيث يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئى أى نوع ، كما في زيد مثلاً ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقة النوعية معتبرة جزء منه أو بجزء — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءاً له أو بجزء ، ففي مثل الصلاة في مكان منسوب يعتبر الشرع الاتفاف بالمنسوب بجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من



هل تنصرف الأدلة الى المعقول الذهني ، أم الى المعقول الخارجى ؟ ٣٥

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة فى الدار المنصوبة ، أو الصلاة التى تعلق بها شئ ، من المكروهات والأوصاف التى تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الأدلة الى أى الجهتين هو ؟ ألجهة المعقولة أم لجهة الحصول فى الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى خلاف النصوص فى مسألة الصلاة فى الدار المنصوبة . وأدلة المذاهب منصوص عليها مبينة فى علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع فى أحد الاعتبارين

فما يدل على الأول أمور (١) :

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو الخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التى تنطلق عليها تلك الأسماء ، وهذا أمر ذهني فى الاعتبار ، لأننا اذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثانى أن يقول : إن المقصود من الأمر والنهى والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها ، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هى مفهومات الخطاب ؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الإتيان ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل مأمور به أو منهى عنه فى الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً ، على ما سيفصله المؤلف فى الفصل التالى من الكلام فى الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين ، وتظهر غرارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه فى هذا الفن ، رحمه الله ، وسيأتى للمؤلف فى المسألة الثالثة فى الأوامر والنواهي ما يساهل . على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمدى فى هذه المسألة فى الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجع إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثانى والثالث وذكر فى مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثانى) .

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك <sup>(١)</sup>

( والثاني ) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزم <sup>(٢)</sup> شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلقى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثاني أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية باطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة ، وهو من هذا النمط <sup>(٣)</sup> كذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون <sup>(٤)</sup> على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، إلى ما أشبه ذلك ؛

( ١ ) أى ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج ، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج . فان اقترن بها موجب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما - كما ترى - كأنه مجرد دعوى ، كلام في مقابلة كلام

( ٢ ) أى لو اعتبرنا الخارج في المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبي . يعني وأتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الأحكام الشرعية

( ٣ ) أى لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً ، وإلا لما صح منعه

( ٤ ) بالآكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع ، كيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع بما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبني حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والألوانع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً ، فقوله ( ولم يصح النهي ) داخل تحت مضمون قوله ( لزم ألا تعتبر الأوصاف ) وليس مقابلاً له ، وإنما هو نوع من مظاهر لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية

هل تنصرف الأدلة الى المعقول النحوي ؛ أم الى المعقول الخارجي ؟ ٣٧

ولم يصح النهي عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا في النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً<sup>(١)</sup> ببعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا بطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما<sup>(٢)</sup> في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : ( خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا ) لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما للوصف الثاني<sup>(٣)</sup> لم يكن العمل الصالح صالحاً<sup>(٤)</sup> فلم يكن ثم خلط خلط عمليين ، بل صار عملاً واحداً : إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد<sup>(٥)</sup> في المكلفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لافي الخارج

ولصاحب الثاني أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية

(١) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً ، كالحج والجهاد مثلاً في وقت واحد . وبعضها يؤدي إلى نقص في غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أي بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيئ . فيكون من الموضوع المتكلم فيه . أي فإذا اعتبر العمل السيئ وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عمليين . وتبقى وصف كل منهما بالصالح ومقاله

(٣) لعل الأصل ( كالوصف للثاني ) يعني كما هو مقتضى القول الثاني . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الاشكال عن الآية ( كالوصف للآخر )

(٤) لو زاد هنا جملة ( أو السيئ سيئاً ) لتناسب قوله بعد ( إما صالحاً وإما سيئاً )

(٥) أي كما يجرى في الأمور العبادية يجرى في العاديات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تفعل <sup>(١)</sup> وما لا يفعل لا يكاف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلا ؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتخصصات بأمور أخرى . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف ، كالضحك ، وانتعاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج البتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج . وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالسكال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهي متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج <sup>(٢)</sup> ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة ، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصل في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعتراض بما قال ، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له : إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هي المرعية في التكليف . أما الزوائد الخارجية التي يقتن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتحكم في صحة الأمور به وعدمها

هل تنصرف الأدلة إلى المقول الذهنى، أم إلى المقول الخارجى ؟ ٣٩

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد .  
فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : ( خَلَطُوا حَمَلًا صَالِحًا  
وَأَخْرَسَيْنَا ) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ،  
وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهنى

فيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها في  
زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف  
للآخر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبي  
اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة  
الوجودية <sup>(١)</sup> فيثبت ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت  
الآية <sup>(٢)</sup> وأما الزيادة غير المبطلية أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج  
جائزاً مجرى المخاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة ،  
فعملت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهنى في الجملة . والبحث في هذه  
المسألة يتشعب وينبئ عليه مسائل فقهية

## فصل

و يتصدى النذر <sup>(٣)</sup> هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجرى  
فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجرى فيه

(١) كما سيأتى في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت  
اعتبارها شرعاً كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ،  
والترك هنا وصف سلبي ليس بالطهارة للصلاة مثلاً

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما  
اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثاني . أما إذا نظر إلى الأمر الذهنى

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا . فان كان الثاني فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزام في العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزامنين على المكلف . وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي ، والسلبات اعتباريات لاحقيقية . وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية <sup>(١)</sup> ؛ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال . وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه الى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتباريا تقديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والبيع الفاسد لأوصاف فيها خارقة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالخلاصة أن التروك من حيث هو تروك لا تتلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا . ويرجع ذلك في الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترب به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان ، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

## النظر الأول في أحكام الأدلة عامة ( المسألة الخامسة ) ٤١

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذا المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » ما يرجع الى النقل المحض . « والثاني » ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه القسمة هي بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافضل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالنقل لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه<sup>(١)</sup> قيل به ، ومذهب<sup>(٢)</sup> الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظري . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، جسماً يتبين في موضعه<sup>(٣)</sup> من هذا الكتاب بحول الله

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن أحمد ، أولاً ، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر في حجة الإجماع أولاً ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق ، أو لا كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني

- (٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه . وإلا رجع لما يناسبه من الضربين  
(٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

## فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأننا لم تثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار إذاً ذلك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جهة دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

## فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين : « أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن الدلائل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أُوتِيَتْهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ » (١) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ) وقال : ( وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : ( وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ) وقال : ( فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ) جزء من حديث رواه الشيخان وأحمد



أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ( الى ما أشبه ذلك  
« والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك  
قال تعالى : ( وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) وقال :  
( يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ) وذلك التبليغ من وجهين :  
تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وبيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم ،  
فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها .  
وتمام بيان هذا الوجه مذکور بعد <sup>(١)</sup> إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل  
الأصول ، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظائر ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس  
وراءه مرمى ؛ لأنه كلام الله القديم ( وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ) وقد قال تعالى :  
( وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى  
لِّلْمُسْلِمِينَ ) وقال : ( مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ) وبيان هذا مذکور  
بعد <sup>(٢)</sup> إن شاء الله .

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط  
الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأعنى  
بالنظرية هنا ماسوى العقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا  
أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية عقلية . وبيان ذلك ظاهر فى كل مطلب  
شرعى ، بل هذا <sup>(٣)</sup> جار فى كل مطلب عقلى أو قلى . فيصح أن نقول : الأولى

- ( ١ ) فى المسألة الثانية من الدليل الثانى وهو السنة
- ( ٢ ) فى المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما فى السنة
- ( ٣ ) أى حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المنط الخ  
لا يقيد أن تكون الثانية عقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه اطراد  
ذلك فى العقلات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية بمرى  
النقلات فى خاصيتها وهى أن تكون مسلمة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه <sup>(١)</sup> حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة مام فاعلون ، فإذا شرع المكاف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقة بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . فيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه : هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، وبذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهي المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية ثقلية ، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقد فذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء ، وهي المقدمة الثقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكانين مطلقة <sup>(٢)</sup> ومقيدة <sup>(٣)</sup> . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي الثقلية ، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطوق يجب أن يكون مندرجا في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه . فتحقيق المناط يرحل إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط

(٢) في البعض . كالقاعدة القائلة : ( المرتد يقتل )

(٣) وهو الأكثر . كما في قاعدة ( القاتل يقتل ) أى إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً : وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقيد غيرهما في المسألة السابعة . ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآخر في المسألة المذكورة

## ٤٥ ينفي الدليل من مقدمتين : تحقيق مناط الحكم ، والحكم نفسه

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .  
والمسألة ظاهرة في الشرعيات

نعم ، وفي اللغويات والعقليات ؛ فإننا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف  
الذي يرفع من الأسمين وما الذي ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول .  
فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكنا عليه بمقتضى المقدمة النكالية ، وهي أن كل فاعل  
مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن تصغر  
عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فيعمل ، لأن كل رباعى  
على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا في سائر علوم اللغة . وأما  
العقليات فكما إذا نظرنا في العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم<sup>(١)</sup>  
وهو العالم فنجد متغيرا ، وهي المقدمة الأولى . ثم تأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا :  
كل متغير حادث

لكننا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين  
نظرية ، وهي المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد في العقليات أيضا — والأخرى  
نقلية . فما الذي يجرى في العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .  
والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية ،  
فلا تقتصر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها قلا . ونظير هذا في العقليات المقدمات  
المسلمة ، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسامعا عند الخصم . فهذه خاصية  
إحدى المقدمتين ، وهي أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق  
مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فإن التأمل يبين حقيقة الأمر  
فيه . وأيضا في فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

---

(١) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى وهو هنا التغير

## ﴿ المسألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب<sup>(١)</sup> مطلقا غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ما تجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى ، كالعدل ، والاحسان ، والعفو ، والصبر ، والشكر . فى المأمورات . والظلم ، والفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، وتقض المهد . فى النهيات . وكل دليلا . ثبت فيها<sup>(٢)</sup> مقيدا غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط ، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها ، فضلا عن كيفياتها ، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها . وأكثر ما يوجد فى الأمور العبادية . وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية ، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه ، أو إنشاء أحكام واردة على أسباب جزئية . ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة

## ﴿ المسألة الثامنة ﴾

فنعول : إذا رأيت فى المدينات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا<sup>(٣)</sup> بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلا<sup>(٤)</sup> لأصل كلى . ويبان ذلك أن الأصو ١١ كناية

- (١) أى ومثله السنة ، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الأدلة الواردة مقيدة  
(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد فى السنة كتابا وسنة ، كما أشرنا إليه آنفا

- (٣) كالجهاد ، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقدره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا بآية ( أذن للذين يقاتلون البخ ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ، ثم قتال المشركين كافة . خلافا لمن قال أنه فرض بمكة فانه غلط ، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

- (٤) كالنهى عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الاثم والعذوان كما سيقول .

(المسألة الثامنة) الأدلة الملكية أصول كلية . والمذنبات مقيدة ومكملة ٤٧

التي جاءت الشريعة بحفظها حجة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بمكة .

وأما النفس فظاهر إنزال حفظها بمكة ، كقوله : ( وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ) ( وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ) ( وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ <sup>(١)</sup> ) وأشبه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة <sup>(٢)</sup> فقد ورد في المكيات مجعلا، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها <sup>(٣)</sup> من السمع والبصر وغيرهما ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول الملكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة <sup>(٤)</sup> ثم يعود كأنه غطى ثم

(١) وعمل الدليل قوله ( إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ ) أي من محرمات الاكل لحفظ النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم البات في المائدة ، وآيات التهديد في النساء والبقرة وكلها مدنية لعله زائد يستغنى عنه بقوله ( وكذلك منافعها ) .

(٣) قال بعضهم لعل الأصل ( لاساعة أو لحظة ) لا يدل عليه السياق ، والظاهر أن الأصل ( أو ساعة أو لحظة ) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً ، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمننا في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها . فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الانسان ، وما يزيل منفعته دواما أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته . فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه ، كمزيل منفعة أى عضو دائماً أو لحظة ، هذا وجه ، ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال ( وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه ) أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكمل ( أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض ، وإن كان في ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهي عن الخمر المذهب للعقل

كشف عنه . وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر  
فدين الله مثالبها في القرآن حيث قال : ( إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ  
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان  
وأما النسل فقد ورد المكى من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج  
إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ،  
وتقص المكيال أو الميزان ، والفساد في الأرض ، ومادار بهذا المعنى  
وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذيات النفوس

رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضرورى حفظ العقل الداخل ضمناً في ضرورى حفظ  
النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين  
وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهي عن  
الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثانى في صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة  
لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل  
العقل رأساً من الضرورى الداخل في حفظ النفس إجمالاً . وأما حفظه على وجه  
أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق  
للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى  
لا يسكر عادة . كما عد النظر للاجنية مكملًا لحرمة الزنا . وأما ثانياً فلو كان الغرض  
أن ما يزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وماعداه مكمل لكان ذكر المؤلف  
منافع الاعضاء حشواً مفسداً ، لانه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى  
ويكشف معدود من نفس الضرورى الداخل إجمالاً في حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه  
كان المناسب . إذا في التعبير بدل قوله ( وأيضاً فإن حفظه الخ ) أن يقول المؤلف  
( أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل ) لأن قوله ( وأيضاً )  
يفيد أن وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وإنما أطلنا الكلام  
ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العلم <sup>(١)</sup> إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففي الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والالتقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ما جاء <sup>(٢)</sup> مفصلا في المدني ، فالأصل وارد في المكي . والالتقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد <sup>(٣)</sup> ويكون ما زاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل بمعنى الالتقياد . وأما الصوم والحج فدينان من باب التكميل <sup>(٤)</sup> على أن <sup>(٥)</sup> الحج كان من فعل العرب أولا وراثته عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها ، من الظلم ونقص الكيل وبامعها ، وقوله ( من جانب الوجود ) أى الاسباب التى تحفظها وتستيق وجودها ، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلا

(٢) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله . وما الى ذلك . وقوله ( فالأصل ) أى الايمان

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الالتقياد بالجوارح ، الذى هو أحد ركنى الدين

(٤) ولم نقل إنهما داخلان في كلى الالتقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالا في مسألة الحز ، لأن هذا يستدعى التوسع في معنى الأجمال والسكية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا في حفظ النفس والأعضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية . وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتألفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكيل لتهديب النفس وانقيادها لامثال الأوامر واجتناب النواهي . فهما من مكملات ضرورى الدين (٥) هذا الترقى لا يفيد شيئا في أصل الدعوى ، وهى أن كل مدنى لا نجد فيه كليا إلا وهو جزئى أو تكميل لما شرع في مكة : لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجرى إلا في المدينة

منه ما أفسدوا ، وردم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بضيامه حتى نسخ رمضان . وانظر في حديث <sup>(١)</sup> عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكهما التشريع المدني ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : ( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) الآية ! فلهما أصل في المكي على الجملة <sup>(٢)</sup> والجهاد الذي شرع بالمدينة . فرع <sup>(٣)</sup> من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : ( يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ ) وما أشبه ذلك

### ﴿ المسألة التاسعة <sup>(٤)</sup> ﴾

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أ كان كلياً أم جزئياً <sup>(٥)</sup>

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : ( كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه ) قال الشوكاني الحديث متفق عليه . وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا للنسائي . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكنى في إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعا ، وكونه كان خاصا به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج (٣) بل هو أعلى فروعه ، كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ، لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف ، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كان ورد على جزئى فإنه يعتبر عاماً . ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جلية . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله ( وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أى في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في أوله ( المستند ) أى اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع



إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : ( خَالِصَةً لَّكَ مِنَ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ) وأشباه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً فهو المطلوب . وإن كان جزئياً فيحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة : منها عموم التشريع في الأصل ؛ كقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ) ( وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ) ( وأنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) وهذا معنى مقطوع به ، لا ينحرم القطع به ما جاء<sup>(١)</sup> من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث « بُعِثْتُ لِلْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً باطلاقاً لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قال : ( فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا ) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي . فقال : ( لِكُلِّ ) ولذلك قال : ( لقد كان لكم في رسول الله أَصْوَةٌ حَسَنَةٌ ) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهيئة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك<sup>(٢)</sup> لم يخرج من شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : « حَكَمِي » على الواحد حكى على الجماعة . وقوله — في قضايا خاصة مثل فيها : أمي لنا (١) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزى عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة ؟ — : « بل للناس عامة » <sup>(١)</sup> ، كما في قضية الذي نزلت فيه :  
( أقيم الصلاة طرَفَ في النهار ) وأشباهاها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام  
قدوة للناس ، كما ظهر في حديث <sup>(٢)</sup> الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم ، والفعل  
من التقاء الختائين ، وقوله : « إني لأُنسى أو أُنسى لِأَسْنٍ » <sup>(٣)</sup> وقوله : « صلوا  
كما رأيتموني أصلي » <sup>(٤)</sup> « وخذوا عني مناسككم » <sup>(٥)</sup> . وهو كثير

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما ، أن يكون على طريقة البرهان العقلي ، فيستدل به على المطلوب  
الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو في  
أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها  
كقوله تعالى : ( لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ) وقوله : ( لِسَانُ الَّذِي  
يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ) وقوله : ( وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا

( ١ ) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة  
الخ . انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه ( بجميع أمتي ) وفي رواية لاسلم  
( بل للناس كافة ) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي . والحديث رواه أيضاً  
ابن ماجه والنسائي

( ٢ ) حديث عائشة وأم سلبه في البخاري

( ٣ ) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ  
التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسله . ومعناه صحيح في الأصول . راجع ان  
شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيهير  
قال الحافظ في الفتح : لا أصل له . فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصلة  
بعد البحث الشديد

( ٤ ) متفق عليه

( ٥ ) رواه مسلم

## ٥٣ (المسألة الحادية عشرة) لا تعتبر المعاني المجازية التي لم تنهذ للعرب

أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ( وقوله : ( أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ) وقوله : ( قَالَ إِبْرَاهِيمُ "فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ) وقوله : ( اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ) الى قوله : ( هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ ) وهذا الضرب يستدل به على الموائف والمخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموائف في النحلة

وه الثاني ، مبنى على الموافقة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ) ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ) ( أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتت بهافي محل استدلال ، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسئلة متلقاة بالقبول ؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أطلق لفظ الدليل على الضريين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولا فقط

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي الاعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هي أخبار في معنى الطالب

القول بتعميم <sup>(١)</sup> اللفظ المشترك ، بشرط <sup>(٢)</sup> أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فمثل ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : ( يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى ، كإخراج الانسان الحى من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشبه ذلك بما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين فى مثل قوله تعالى : ( أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ ) الآية ، وروى ادعى قوم أن الجميع <sup>(٣)</sup> مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ) فالفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والفسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة فى اعتبار التقوى كما

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لا يستعمل اللفظ فى الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كأفعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الإيجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالى وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا فى غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حيثئذ كل لفظ مستعملا فى معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب . وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب فى المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التثيل . وقوله ( أو سكر النوم الخ ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع<sup>(١)</sup> سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التوضغ<sup>(٢)</sup> بدينس الذنوب ، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم<sup>(٣)</sup> من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : ( فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فَإِنَّ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ »<sup>(٤)</sup> أن فيه إشارة<sup>(٥)</sup> إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عرياً ولسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير في موضعه<sup>(٦)</sup> من هذا الكتاب . والحمد لله . فان نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا<sup>(٧)</sup> بحول الله

- (١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
- (٢) أى مجازاً مراداً مع الحقيقة ، لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا
- (٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة
- (٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه في راموز الحديث ( تداووا فان الله ينزل داءه إلا وقد أنزل له شفا . إلا السام والهرم ) عن ابن حبان وأبى داود وأبى داود الطيالسى
- (٥) ليست الإشارة في كلامهم بما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور ، وحاشاكم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعى العربى ، وإنما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
- (٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
- (٧) أى في الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة ، فيأروى عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً ، أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو في وقت ما ، أو لا يثبت به عمل .  
فهذه ثلاثة أقسام

( أحدها ) أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً ، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل ، والزكاة بشرطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيع وسواها من الأحكام التى جاءت في الشريعة ويثبتها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً — وبالجملـة ساوى القول والفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق . فن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار <sup>(١)</sup> الكلية والجزئية فلا معنى للأعادة .

( والثانى ) أن لا يقع العمل به الا قليلاً أو في وقت <sup>(٢)</sup> من الأوقات أو حال

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هذا . إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله ( قليلاً ) فقوله ( في وقت ) أى كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله ( أو حال ) أى كتأخيرہ عليه السلام الظهر للبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتى له

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٥٧

من الأحوال ، ووقع إثارة غيره والعمل به دائماً<sup>(١)</sup> أو أكثرها . فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة . وأما<sup>(٢)</sup> ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلا بد أن يكون لمعنى شرعى تحمروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحمروا العمل على وفقه ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة<sup>(٣)</sup> . فلا بد من تحمى ما تحمروا وموافقة ما داوموا عليه . وأيضاً فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان<sup>(٤)</sup> التخيير ، فعلمهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه . كما تقول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه الخير فيه ؛ إذ لا حرج فى ترك المندوب على

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فها هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتى ذكرها . ولا ينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحمروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله ( فإن فرض أن هذا الخ ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بازاء ما كثر العمل على وفقه

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير

على الخلاف بينهم فى ذلك

الجملة<sup>(١)</sup> ، فصار المكلف كالخير فيها ، لكنه فى الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح فى الجملة . فكذلك ما نحن فيه . وإلى هذا<sup>(٢)</sup> فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حاجتها ، ما لم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها فى أنفسها وإمكان<sup>(٣)</sup> أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك فى كتاب<sup>(٤)</sup> الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين : « أحدها » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للاقاة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدث ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء فى حديث<sup>(٥)</sup> إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، فقال : « صلَّ معنا هذين اليومين<sup>(٦)</sup> » فصلاهما فى اليوم<sup>(٧)</sup> فى أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لا يتعدى . ثم لم يزل مثابرا على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد فى شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر ، وأشباه ذلك .

( ١ ) وإن كان فى ترك المندوب كليا حرج . كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل

( ٢ ) يعنى ويضاف الى ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل فى الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان الخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضايا الأعيان التى لا يحتج بها . وهذا يؤمن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

( ٣ ) عطف تفسير لقوله ( احتمالها فى أنفسها )

( ٤ ) كما تقدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

( ٥ ) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر ( تيسير )

( ٦ ) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

( ٧ ) لعل فيه سقط كلمة ( الثانى ) كما يدل عليه الحديث فى باب مواقيت الصلاة



الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٥٩

وكذلك قوله : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ<sup>(١)</sup> بيان لأوقات الأعذار لامطلقاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر »<sup>(٢)</sup> مرجوح بالنسبة إلى العمل<sup>(٣)</sup> على وقته . وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم<sup>(٤)</sup> وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تظهر »<sup>(٥)</sup> ولنظ « كان » فعل يقتضي الكثرة<sup>(٦)</sup> بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلّى إلى أن قال : « بهذا أمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للدخول للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « آية ساعة هذه ؟ »<sup>(٧)</sup> وأشباؤه .

(١) رواه في التيسير باللفظ ( من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر ) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ  
(٢) ( أسفروا بالفجر ، فانه أعظم للاجر ) أخرجه أصحاب السنن ( تيسير )  
(٣) أى لفظة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك . وقوله ( وإن لم يصح فالأمر أوضح ) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى  
(٤) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه ، بل ذكر قوله ( بهذا أمرت ) كما يحى بعد

(٥) . رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبي داود . ولفظ البخارى ( والشمس لم تخرج من حجرتها ) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشمايل . وقال أهل الأصول ان لفظ ( كان يفعل ) تفيد عرفاً ذلك

(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يكررون للجمعة

وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعلم بذلك لزوال علة الإيجاب ، ثم نبه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك . فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبهم مالك لمن قدر عليه

وإلى هذا الأصل <sup>(١)</sup> ردت عائشه ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت <sup>(٢)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط وإني لأستحبها . وفي رواية : وإني لأستحبها وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يحب أن يعمل ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم <sup>(٣)</sup> » . وكانت تصلي الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نثر لي أبواى ما ركعتها <sup>(٤)</sup> . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها <sup>(٥)</sup> . ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

(١) الأصل الخاص ، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام ، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعا ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها . ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها (٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث

ذكره في التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بملة لها عن صلاة الضحى . وذلك دليل على تأكدها في رأيها

(٥) أى المداومة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٦١

وفهم الصحابة من ذلك — عائشة وغيرها — أن النهي للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال . ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان ، وترك القليل أو تقليله حسب فعلوه . أما فيما كان<sup>(١)</sup> تعريفاً بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول<sup>(٢)</sup> على ما هو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعده موافقته لم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً . ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة .

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المتقدمين بهم ؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد النرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع ، وفي هذا الكتاب له ذكر ، اللهم إلا أن يعمل به

(١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً  
(٢) أى في عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله ( فكذلك يكون الخ ) أى يكون الإنسان فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم . أى الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم . فقوله ( بعد ) بالضم . وقوله ( موافقته ) فاعل ولعل فيه تحريف طبع موافقتهم له بموافقته لم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاء فسيأتى أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه ، إلا أن الأصل هو الأولى . وهذا معنى قوله ( وأما غيره الخ ) أى فغير موافقوا عليه برأى يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحاً ، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاء

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم للقيام في البيوت أولى <sup>(١)</sup> . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالتأسي ، فكانت أولويته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير مادام عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضا . ولذلك يقول بعضهم : لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . وأما <sup>(٢)</sup> صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسي بهم فيه كالبيوت ، عملا <sup>(٣)</sup> بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها . وهذا أيضا موجود في عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمة إخطائها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداها ؛ كالعبددين ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث <sup>(٤)</sup> أفضل

(١) أى فهم وان أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ما كان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولا ارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده  
(٢) مقابل لقوله (قيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقونه (وأما غيره فكذلك أيضا) على ما سبق شرحه

(٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيته صلى الله عليه وسلم من الإيجاب . ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمة إخطائها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعلیکم بالصلاة في بیوتکم، فان خیر صلاة المرء فی بیته إلا الصلاة المكتوبة) وروى في الجامع الصغير

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٦٣

من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلّي فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة<sup>(١)</sup> ، وصلى بآبى عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة<sup>(٢)</sup> ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أمويهم به ، ولا شيعته فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدلّت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر<sup>(٣)</sup> في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى . وإذا نظرنا إلى أصل النزيمة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يحجز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنةً اشتهاً ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال<sup>(٤)</sup> فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامّة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي انموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيتُ عند ربّي يُطعمني » ( أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة ) عن انسائي والطبراني . قال المناوي في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور اهـ

(١) رواه البخاري

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً ، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره) (٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال يعني جهة أن كلا غير ما هو الأولى في نظر الشارع

وَيَسْتَقِينِي<sup>(١)</sup> » مع أن بعض<sup>(٢)</sup> من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب<sup>(٣)</sup> الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واطبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الصرب .  
« والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه :

منها أن يكون محتملاً في<sup>(٤)</sup> نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله<sup>(٥)</sup> . والذي هو أبرأ للمهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً ، فإن العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال : ان تقوموا نقم ، وان تقعدوا تقعد . وإنما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قوموا لسيّدكم<sup>(٦)</sup> » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم<sup>(٧)</sup>

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقاً عليه ، ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه

ولغيره ، كما في القيام للقادم

(٥) أى يكون ثبوته محل خلاف . كما في تقبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بنى قريظة

(٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكرهيته . كما أشار إليه

بقوله (ولأنما يقوم الناس لرب العالمين)

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٥

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للقيام له ، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعا للعود ، أو للإعانة على معنى من المعاني ، أو لغير ذلك مما يحتمل . وإذا احتتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير<sup>(١)</sup> معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وإن رجعنا الى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى<sup>(٢)</sup> قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاقبة ، فإن مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بمحضر . فقال سفيان : ما ينحى ينحىنا وما يعمره يعمرنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعاقبة بناء على هذا الأصل . فجعل معاقبة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً ، أى ليس عليه العمل ، فالذى ينبغي وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي تواتت عليه ، والنعم التي أفرغت عليه أفراغاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته . فكان العمل على وقفه تركاً للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة للنخ  
(٢) أى لأنه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذى لا احتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل <sup>(١)</sup> مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر . وقد قيل للمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فعجبا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سأله أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدري ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يحل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً ، فقال : لا يفعل . ليس بما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون — سجد يوم اليمامة شكراً ، أسمع ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

(١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسأني عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه



الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما. والمعتبر الأول ٦٧

المسلمين بعده ، أفسمعت أن أحدا منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا عما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ، فإنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحدا منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه « هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت إلى قلائل ما قلن ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصا بحال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به ، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الضحايا بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نصحا . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الدابة »<sup>(١)</sup>

« ومنها » أن يكون مما فعل فلانة<sup>(٢)</sup> ، فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصغاني ولا غيره ، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد ، فلا يجزئ أن يكون قبره عليه ، إذ نكاهه ولغيره ، كما في قصة الرجل<sup>(٣)</sup> الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الضحايا بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس يتفجعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويشخرون منها الأسقية . فقال : وما ذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام ( إنما نهيتكم لأجل الدابة التي ذقت عليكم فكلوا وصدقوا وادخروا ) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ . تصدقوا عن ادخروا

(٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة . لما استشاروه أن يزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقه . يعني الذبح . انظر بقية القصة بطولها في المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وكذلك وهب بن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة ( أما أنه لو جازى لاستغفرت له ) انقضى بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد ، وحلف أن لا يحلّ إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه<sup>(١)</sup> . فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول إلى ذلك إلا بالرحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذا العمل بمثله أشد غرراً ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه ، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمتنع ، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل برّداً وهو صائم في رمضان ، فقيل له : أتأكل البرد؟ وأنت صائم؟ فقال : إنما هو برّد نزل من السماء فطهر به بطوننا ، وإنه ليس ببطعام ولا شراب . قال الطحاوي : وأعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عذراً شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبي طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به عليّ . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تفتي الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم في يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٩

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي ، ولكني سمعت من أعمامى شيئاً فقلت به فقال : من أى أعمامك ؟ فقال : من أبى بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفتى ؟ فقلت : إنما كنا نفعله <sup>(١)</sup> على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نفتسل . قال : أفسأتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال فى آخر الحديث : لئن أخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يفتسل لأنهلكته عقوبةً . فهذا أيضاً من ذلك القليل <sup>(٢)</sup> . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على التبرك « ومنها » أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب فى مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خلفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموها عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أن يصوم عن أحد ، ولا يعلى أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً فى معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذى عول عليه فى المسألة كما أنه عول عليه فى جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذى فى المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه لما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذى هو قوله عليه السلام ( إنما الماء من الماء ) بالحلم ، وقد ورد فى الحديث : لعننا أعمجناك ؛ فقال نعم يا رسول الله قال ( فإذا أعمجت أو أقحطت فلا غسل عليك ) وهذا لفظ البخارى ومسلم . والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذى والدارى

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس . وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ <sup>(١)</sup> ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث <sup>(٢)</sup> من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعيى الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثم أقسام أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتخذى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل ، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى <sup>(٣)</sup> معنى التخيير ولم يخف <sup>(٤)</sup> نسخ العمل ، أو عدم صحة في الدليل ، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك . أما لو عمل بالقليل دائماً لازمه أمور : أحدها المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها ، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها والثاني <sup>(٥)</sup> :

( ١ ) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الامام بالآية  
( ٢ ) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه . ولفظه ( كنا نأخذ بالأحدث إلخ )  
( ٣ ) الضمير للقليل في قوله ( العمل بالقليل ) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتاج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

( ٤ ) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله ( أو احتمالاً ) معطوف على المفعول  
( ٥ ) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلاً وتركاً ، وهما متلازمان في مثله

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٧١

استلزام ترك ما داوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ،  
فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » (١) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتجار  
ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فإذا وقع ذلك ممن  
يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الأولين ! فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به .  
والله المستعان

( والقسم الثالث ) أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد  
مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل  
على ما زعموا ليس بدليل عليه ألينة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة  
والتابعين ثم يفهمه هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم  
ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف  
لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى الله عليه  
وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر بالمعبر ،  
وهو الهدى ، وليس ثم الأصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين  
فهو على خطأ . وهذا ككف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار  
هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم  
نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على  
بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل  
البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحملونها مذهبهم ، وينتفرون  
بمشتبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كالأستدلالات الباطنية على سوء مذاهبيهم بما هو شهير في النقل عنهم ، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : ( في أي صورة ما شاء ركبك ) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح مذهبها اليه ، مالم يجر له ذكر ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة <sup>(١)</sup> ، وذكر الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم » الحديث <sup>(٢)</sup> ، والحديث الآخر : « ما اجتمع قوم يذكرون الله <sup>(٣)</sup> » الخ ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدلل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى : ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ) الآية ! وقوله : ( اذعوا ربكم تضرعاً وخفية ) ويجهر قوام الليل بالقرآن ، واستدلّاهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال في الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهه عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ ( ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ ) عن أبي داود

(٣) رواه في التيسير بلفظ ( لا يقعد قوم يذكرون الله الخ ) عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي ( مامن قوم يذكرون الله الخ ) ورواية ابن ماجه ( ما جلس قوم مجلساً الخ ) أما لفظ المؤلف ( ما اجتمع قوم ) فلم يوجد بعينه في هذه الكتب

الأدلة إنما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٧٣

الصلاة والسلام لهم : « دُونَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ »<sup>(١)</sup>

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناعات ، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة<sup>(٢)</sup> ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة .

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسه أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للإجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بما أخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها إلى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل ، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية ، فكل ما جاء مخالفا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

(١) رواه الشيخان والنسائي

(٢) وكتاب الاعتصام للؤلؤف قد أوضح الطريق تمييز المصالح المرسلة عن البدع

فإن زعم أن ما انتحل من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين ، وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة ، إنما المخالفة أن يعاند ما قل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدهما » أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل إلى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فن استلحقه صار مخالفا للسنة ، حسبما تبين في كتاب المقاصد . « والثاني » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلازم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلة ، وهي من أصول الشريعة المبني عليها ؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع ، حسبما تبين في علم الأصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضا فالمصالح المرسلة — عند القائل بها — لا تدخل في التعبدات الثابتة ، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية . ولذلك تجدد مالكا — وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة — مشدداً في المبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين . فذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضا في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره <sup>(١)</sup>

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستبصر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الآدمي في الأحكام ( المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول . أثبت الآكثرون ) ثم قال في باب المطلق ( كل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقيد المطلق ) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به . والمسألة في ابن الحاجب أيضا في باب التخصيص



## (فصل) من أخذ بدليل مهجور في السلف فهو إما دخيل في المجتهدين أو محجوج ٧٥

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسله ، فلم يبق إذناً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

### فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ما هو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعى طولاً ، فلنذكره الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدهما » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخبر أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع<sup>(١)</sup> ، أولاً فإن كن كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثاني » أن لا يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها — لا يختلفون إلا فيما اختلف<sup>(٢)</sup>

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه  
(٢) أي مذهبا ورأيا . وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو في مسألة لم يظهر للتقدمين أي الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف في العمل . فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله في الصورة الأولى ، وموافقا للعمل في الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل ، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل أما القسم الثاني <sup>(١)</sup> فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان ؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصدق له ، على نحو ما يصدق الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعلي<sup>٢</sup> ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة . وأيضاً فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل <sup>(٣)</sup> المقدرة الموهنة ، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتماً ، ومعين لناسخها من منسوخها ، ومبين لمجملها ، إلى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجدد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المزهرة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة <sup>(٤)</sup> التداوى من الخمار في الرأي فلا يأتى فيه قوله ( والثاني يلزم منه الجريان الخ ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولاً بقوله ( في الأمر العام ) أى أن هذا في الجملة والأغلب

(١) وهم من ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً

(٢) وهي الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ والتعارض العقلي الخ

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى في ديوان الوزارة عن

### (المسألة الثالثة عشرة) جعل الحكم تابعا للدليل عمل الراسخين. وعكسه عمل الزانقين ٧٧

درة الفواص للحريوى وأشباهها . بل قد استدلل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين فى التوحيد ( تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً )

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أخرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

#### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :  
« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وقته ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يقلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الساف الصالح الأحكام من الأدلة « والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه . فنجعل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) وقال النبي عليه السلام ( استعينوا فى الصناعات بأهلها ) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة فى الجاهلية وقد قال

( وكأنت شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها )

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

( دع عنك لوى فان اللوم إغراء وداوئى بالئى كانت هى الداء ) .

فأسفر وجه حامد بالجواب ، وبكت على بن عيسى . وقال له : ما جرك لو أجبت كما أجاب قاضى القضاة ؟ وقد استظهر بالآية والحديث اهـ ، ولا شك أن هذا

مجون مردول من قاضى القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن<sup>(١)</sup> يظهر بادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحر لقصدا للشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائفين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهوهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زيفهم ( والراسخون في العلم ) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك ( يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ) ويقولون ( رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ) فيبتعدون إلى الله عما ارتكبه أولئك الزائفون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتى تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين<sup>(٢)</sup> : « أحدهما » الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض ، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، وسن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثاني » الاقتضاء التبعي ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

( ١ ) لعل الأصل ( بأن يظهر )

( ٢ ) سيقول في آخر المسألة ( وإذا اعتبرت الاقتضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل ) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل

التوابع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاختصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي ؟ أم لابد من اعتبار التوابع والإضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً . فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال ، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح<sup>(١)</sup> . ويبان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — في كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند علم التعيين ، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : ( لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ) الآية ! لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي ، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع يضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي . وعليك بالنظر في أمثله السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضاً سيقول بعد ( موجب في كثير من النوازل الى ضمائم ) أى أن هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لا ضمائم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي ولم يقرن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحة غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد ( فإما إن لم يكن ثم تعيين النخ ) وقوله أيضاً ( فإن سأل عن مناط غير معين النخ )

الاستواء يستوى<sup>(١)</sup> فيه ذو الضرر وغيره ، تخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل : ( غير أولى الضرر ) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عَذَّبَ »<sup>(٢)</sup> بناء على تأصيل قاعدة أخرى ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل ( فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فيتن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ »<sup>(٣)</sup> فسألته عائشة عن هذه الكراهية ، هل هي هي الطبيعية<sup>(٤)</sup> أم لا ؟ فأخبرها أن « لا » وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) تنزيلا على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله<sup>(٥)</sup> حين جُحِشَ شِقُّهُ . وقال عليه الصلاة والسلام : « أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ »<sup>(٦)</sup> ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر « لَا تَوَلَّيْنِ مَالَ يَتِيمٍ »<sup>(٧)</sup>

( ١ ) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستون مع المجاهدين وليس كذلك : لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل ، فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف  
( ٢ ) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي

( ٣ ) تمامه ( ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت . كما في الجامع الصغير  
( ٤ ) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تنكره الموت ، تخافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث في البخارى فى الرقاق . أى فهمى كراهة للموت فى حالة خاصة  
( ٥ ) فقد قال ( إنما جعل الإمام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا ) الحديث متفق عليه

( ٦ ) رواية البخارى ( أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى ) فى كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذى . ورواية أبى داود ( كهاتين فى الجنة )  
( ٧ ) تقدم ( ج ١ - ص ١٧٧ )

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، فظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ، ووصيته لبعض بآخر كما قال : **قُلْ رَّبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِيمْ** <sup>(١)</sup> ، وقال **لَا آخِرَ لَأَتَغَضَبُ** <sup>(٢)</sup> وكما قيل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطره ، وردَّ على بعضهم ما أتى به <sup>(٣)</sup> بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله ، إلى سائر الأمثال

### فصل

ولتعيين المناط مواضع :

( منها ) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام : إذا نزلت آية أوجاء حديث عن سبب ، فإن الدليل يأتي بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى <sup>(٤)</sup>

(١) أخرجه الترمذی

(٢) قال رجل : يا رسول الله أوصني ولا تكثر على ليلي لا أنسى قال ( لا تغضب )

أخرجه البخاري في كتاب الأدب ومالك والترمذی ( تيسير )

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة . فقال رجل : يا رسول الله عندي دينار ، قال : ( تصدق به على نفسك )

قال : عندي آخر . قال : ( تصدق به على ولدك ) . قال : عندي آخر ، قال : ( تصدق به على زوجك ) . قال : عندي آخر . قال : ( أنت أبصر به ) - أخرجه في التيسير عن أبي داود والنسائي

قال مصحح التيسير في إسناده محمد بن عجلان . فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض . حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل . ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض . فإن لإباحة مباشرة النساء اليك الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يحنان نفسه . بل ذلك عام .

( عَليمَ الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ) الآية ! إذ كان ناس يختانون أنفسهم ، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل ، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : ( وإن خفتُمْ أن لا تُقسطُوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم ) الآية ! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفي الحديث « فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله » الحديث <sup>(١)</sup> ! أتى فيه بتمثيل الهجرة لما كانت هو السبب . وقال : « وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ » <sup>(٢)</sup> مع أن غير الأَعقاب يساويها حكماً ، لكنه كان للسبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

( ومنها ) أن يتوهم بعض المناطات دخلاً في حكم ، أو خارجاً عنه ، ولا يكون كذلك في الحكم <sup>(٣)</sup> فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِشَ الْحَسَابَ عُذِبَ » <sup>(٤)</sup> وقوله : « مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » <sup>(٥)</sup> ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي « ما منعك أن تجيئني إذ دعوتك ؟ وقد جاء فيما نزل على : استجبوا لله ولارسله الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة .

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى . وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأَعقاب ، كما قال المؤلف . فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتى له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشبه عليك المقام

( ١ ) تقدم ( ج ١ — ص ٢٩٧ )

( ٢ ) أخرجه في التيسير عن الحسنه الا الترمذى وهو جزء من حديث

( ٣ ) أى فيبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس

( ٤ ) تقدم ( ج ٣ — ص ٨٠ )

( ٥ ) تقدم ( ج ٣ — ص ٨٠ )

( ٦ ) هو أبو سعيد بن المعلّى . والحديث أخرجه البخارى



والسلام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية .  
 ( ومنها ) أن يقع اللفظ المخاطب به مجعلا ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء ،  
 فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ،  
 وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى : ( أقيموا الصلاة ) وأنفقوا بما  
 رزقناكم ) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه  
 وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص <sup>(١)</sup> قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط  
 الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : ( من الفجر ) ، وقصته <sup>(٢)</sup> في  
 معنى قوله تعالى : ( اتخذوا أبحارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ) ، وقصة ابن  
 عمر في طلاق <sup>(٣)</sup> زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهاها مما يقتضى تعيين المناط — لا بدّ فيها من أخذ  
 الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثم تعيين <sup>(٤)</sup> فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ،  
 ويصح إفراده بقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ، مالم يتعين فلا بد من اعتبار  
 توابعه . وعند ذلك يقول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف <sup>(٥)</sup> يحصل في  
 الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار

- ( ١ ) فان الإجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجعلا عند الصحابة في الآيتين
- ( ٢ ) وهي أنه لما سمع الآية قال : ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه  
 عليه الصلاة والسلام بما معناه ( أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟ )  
 يعنى وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه
- ( ٣ ) أى في الحيض ، وسؤال عمر . وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله :  
 ( مره فليراجعها - إلى أن قال : فلك العدة التى أمر الله تعالى ) أى بقوله ( فطلقوهن  
 لعدتهن ) - الحديث للسنّة
- ( ٤ ) وفي هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد  
 لا يغير شيئا

( ٥ ) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه ، بحيث يكون بماله مناط معين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنّ تستل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين لا يقال : إن المين يتناول المناط غير المين ؛ لأنّه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأنّا نقول : ليس الفرض هكذا<sup>(١)</sup> وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لطروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنّما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرم في وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل<sup>(٢)</sup> له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب ( ١ ) أى ليس الفرض الذى تحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه فى الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

( ٢ ) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام فى موضع يتعين فيه الخاص : لأنّ قوله ( فمن زاد الخ ) يحتمل زاد فى عدد الدراهم مع تساويها فى الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لأنّه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا . ويحتمل أن يكون المراد الزيادة فى الوزن . فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنّه يبق أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لأنّ المسئول عنه غير داخل فى الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله ( لكان مصيباً ) يقال عليه إن الجواب حتّئذ يكون أخص من السؤال ، لأنّ الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنح فلا يناسب كلاله

## النظر الثاني في أحكام عوارض الأدلة وفيه فصول: الأول في الأحكام والتشابه وفيه مسائل ٨٥

بذلك الكلام لكان مصيباً ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل . ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤه . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي ، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع ، إلى أن يستوفى له ما يحتاج إليه . ومن اعتبر القضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

### وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الأحكام والتشابه ، وله مسائل :

#### المسألة الأولى

الحكم يطلق باطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء النسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك الحكم منسوخاً أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى : ( هو الذي أرسل عليك الكتاب منه آيات متحكمات ) ويدخل تحت التشابه والحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : ( الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما أمور

مشتبهات<sup>(١)</sup> « فالبين هو المحكم ، وإن كانت وجوه التشابه تختلف<sup>(٢)</sup> بحسب الآية والحديث فاللغى واحد ؛ لأن ذلك راجع إلى فهم<sup>(٣)</sup> المخاطب . وإذا توهم هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة<sup>(٤)</sup> تحت معنى المحكم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات ، لكن النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمرور :  
( أحدها ) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : ( هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) فقوله في المحكمات : ( هن أم الكتاب ) يدل أنها المعظم والجمهور . وأم الشئ معظمه وعظمته ، كما قالوا : أم الطريق ، بمعنى معظمه . وأم الدماغ ، بمعنى الجادة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأمة . أيضا الأصل ولذلك قيل لمكة « أم القرى » لأن الأرض دحيت بن تحتها ، والمعنى يرجع<sup>(٥)</sup> إلى الأول . فإذا كان كذلك

- ( ١ ) رواه في التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخارى
- ( ٢ ) سيأتى أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة . وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافى . وقد يندرج فيه أيضا التشابه الواقع في المناط
- ( ٣ ) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب
- ( ٤ ) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فانه صار واضحا لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره
- ( ٥ ) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال ( والأمة أيضا الأصل والهاد ) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المعتمد والمعول هو معظم الشئ وجمهوره ، والنادر لاحكم له

بقوله تعالى : ( وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٌ ) إنما يراد بها القليل

( والثاني ) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : ( هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ) وقوله تعالى : ( هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) ( وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ<sup>(١)</sup> لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمشكل للمتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائد على الإيمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

( والثالث ) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : ( كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ) وقال تعالى : ( تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ) وقال تعالى : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا ) يعنى يشبه بعضه بعضاً ، ويصدق أوله آخره وآخره أوله ، أعنى أوله وآخره في النزول

فان قيل : كيف يكون المتشابه قليلاً ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول<sup>(٢)</sup> كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : ( وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

( ١ ) يقتضى الاستدلال أن معنى ( لتبين ) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولا حقه . وهو خلاف ما فسرته به الآية من أنه بيان السنة للقرآن ( ٢ ) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكما

الكلية ألفت لا تجرى على معهود الأطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والمصوم في الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكليفات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأحاج ، لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي ، وقد اختلف فيه أولاً في معناه <sup>(١)</sup> ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف <sup>(٢)</sup> فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القواعد العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففى ثبوت كونه حجة باتفاق شروط <sup>(٣)</sup> كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف .

(١) أى هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ؟ أم هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ؟ وقوله ( في صيغته ) أى هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وقوله ( فيما تقتضيه ) أى الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك ؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه ؟ وهل الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده ، والنهي عنه يقتضى الأمر بضده أم لا ؟

(٢) أى حقيقة أو حكماً ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشتراط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا .

فيه ابتداء : هل له صيغة <sup>(١)</sup> موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره ، وكذلك المطلق مع مقيدته . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل . لم يستقر منها للناظر دليل يسلّم بإطلاق

ثم أخبار الأحاديث عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، وينتظر اليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها تختلف في كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً ان اختلفت لم تُعمل أو اختلفت في إعمالها ، ومن جملة ما يقتضيه منه الأحكام « المفهوم » وكله يختلف فيه ، فلا مسألة تنفرع منه متفق عليها ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القوى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم في أصنافه ، ثم في مسالكه ، ثم في شروط صحته ، ولا بد مع ذلك أن يسلّم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً !

وأيضاً فإن كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين : « احدها شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد زعم ابن الجوينى أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضى أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن التشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله <sup>(٢)</sup> لا دليل فيه . أما التشابه بحسب التفسير المذكور

- (١) أى هل الالفاظ والصيغ التى قيل إنها للعموم ، كمن ، والذى ، والنكرة في سياق النفي ، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص ؟ أم نقول بالوقف ؟
- (٢) الوجوه التى ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثنائية مسالك للاختلاف . وقوله ( بحسب التفسير المذكور ) أى وهو الذى لا يتبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذوالاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن قد الخالص صار العام مع إرادة <sup>(١)</sup> الخصوص فيه من قبيل التشابه ، وصار ارتفاعه <sup>(٢)</sup> زيفاً وانحرافاً عن الصواب .

ولأجل ذلك عُدَّت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : ( اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ) وقوله : ( فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ) وتركوا مبينه وهو <sup>(٣)</sup> قوله : ( يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِهِ آيَةُ ) وقوله ( فابشروا

لفظه بل يحتاج إلى غيره . يعنى وأما على ماسياتى في المسألة الثالثة في معنى التشابه الحقيقي فلا تدخل تلك الأنواع . وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسيأتى جواب الثانى في المسألة التالية حيث يقول : ( وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ )

( ١ ) أى وهذا غير موجود في الشريعة . فلا تام أريد به الخصوص وفقد فيه تنصصه ، بل لا بد من قيام دليل الخصوص

( ٢ ) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة . لأن الدليل الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

( ٣ ) غير مفهوم أن نكون الاتان في التحكيم بياناً لا يبق نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيتهم وفي الجزء الأول من الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الاتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على رضى الله عنه ، استدلالاً منهم بآية ( إن الحكم إلا لله ) أما آيتا نسبة الفعل في تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك آية ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) . وعليه فيعين أن يكون



### (المسألة الثالثة) التشابه في الأدلة حقيقي وإضافي . والأول قليل كما تقدم ٩١

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِيهَا) واتبع الجبرية نحو قوله : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس بتشابه في نفسه شرعاً ، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

#### المسألة الثالثة

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقي ، والآخر إضافي . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقساها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم به معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومفراه ؛ ولا شك في أنه قليل لا كبير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاحمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آتت نسبة الفعل و(٢) رأى الخوارج و(٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الأخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل السابقة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ( حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد في شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحيى الموتى ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وُخلقتُ ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال في كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : ( فَإِنْ تَوَلَّاهُمْ فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ) في الحكاية مما نحن فيه أنهم <sup>(١)</sup> ما قدروا الله حق قدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة الولد ، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بتقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقيم

( والثانى ) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، وإن كان فى المعنى داخلاً فيه ؛ لأنه لم يعر متشابهاً من حيث وضع فى الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة <sup>(٢)</sup> ، وإنما ينسب إلى الناظرين ( ١ ) أى فليس الغرض أن ما تكلموا فيه من التشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم فى عيسى إنما هى من المحكمات فى آياتها التى وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن فى الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة . وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم فى تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال ( وفى نحو من هذا نزلت آية النخ ) ولم يقل وفيه نزلت ( ٢ ) وإن كان الاشتباه نحل فيها بأحد هذين السببين بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما للاشتباه فى التطبيق

التفصيل أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للتشابه ، لأنهم إذا كنوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلماذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخواارج وغيرهم . ومثله ما خرج به مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله : ( فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ) فقل جابر : لم يحجى تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحيدى قتلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن علياً في السحاب ، فلا يخرج — يعني مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة إليه من التشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاع عن معنى الآية

( وأما الثالث ) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناهج الأدلة . فالنبي عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذكوة كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكوة حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له في المسألة

## فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى<sup>(١)</sup> السؤال فنقول :  
قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها -- كالعام والخاص  
وما ذكر معه -- قليل ، وأن ماعد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه  
الحقيقى خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات بإطلاق ، بل فيها  
ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا  
فيه بغير التسليم له والايتمان بغيره المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ،  
والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون  
فيها . لك التسليم وترك الخوض فى معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم  
فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق  
بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان  
قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد فى مخارجها<sup>(٢)</sup> ومناطاتها ؛  
والمجتهد لا يجب إصابته لما فى نفس الأمر<sup>(٣)</sup> بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف  
المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار  
المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير  
ليصح قوله ( وإنما قصاره الخ ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى)  
راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها  
(٣) أى إن قلنا إن لله حكما فى نفس الأمر فى كل مسألة ، وهو رأى المخطئة  
فإن قلنا إن حكم الله فى كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون  
الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجري عليه ، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب مافي نفس الأمر . فخرج النصوص <sup>(١)</sup> من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار ، وإنما قصاره أن يصير الى التشابه الإضافي وهو الثاني ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها ، ومعتزف بأن قوله تعالى : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقري من هذا إجماع على أن التشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف وأيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ في الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت ، وما ضلت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلت فيه ، فخلافاً لا يعد خلافاً ، وهكذا ماجرى مجراها في الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور <sup>(٢)</sup> في كتاب الاجتهاد ، فقط

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق ( ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ ) ولكننا لا تأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية

(٢) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذخيرة بالفوائد في هذا

بسببه كثير مما يعد في الخلاف ، وإذا رجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس يحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل <sup>(١)</sup> فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها — دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم — بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب ، كمالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً . وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المعينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن التشابه قليل ، وأن الحكم هو الأمر العام الغالب

#### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه <sup>(٢)</sup> لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه ، وهذا باطل ، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتفصح باتضاحه وينحفي بخفائه ، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أي قد أدخل في علم الشريعة - بعد ما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم - شيء كثير وقع فيه خلاف ، لاحتاجة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول

(٢) أي الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

حافى الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها<sup>(١)</sup> ببعض فى التفريع عليها ، فلو وقع فى أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه فى جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب، لكنه كذلك ، فدل على أن التشابه لا يكون فى شيء من أمهات الكتاب .

فان قيل : فقد وقع فى الأصول أيضا ؛ فان أكثر الزائنين عن الحق إنما زاغوا فى الأصول لافى الفروع ، ولو كان زيفهم فى الفروع لكان الأمر أسهل عليهم . فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت فى أصول الدين أوفى أصول الفقه ، أوفى غير ذلك من معانى الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسل أن التشابه وقع فيها ألبة ، وإنما فى فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التى جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذى هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي : كما أن فوائج السور وتشابهها واقع ذلك فى بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا فى التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل فى الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أجل التحليل والتحرير فى المناطات البينة ، وهى الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه فى قاعدة كلية ولا فى أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافى ،

( ١ ) أى فكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان فى هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابهها فيسرى التشابه إلى الفروع التى انبنت على التشابه أو إلى الأصول الأخرى التى ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا . فيكون أكثر الفروع متشابهها . فقول ( لزم سريانه فى جميعها ) أى جميع فروع الأصول التى نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : لأنه ( أولا ) لا يوافق مدعاه من أن لا يكون متشابهها ( وثانيا ) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تنبى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فمعد ذلك<sup>(١)</sup> فرق بين الأصول والفروع في ذلك ، ومن تلك الجهة حصل في العقائد. الزينغ والضلال ، وليس هو المقصود<sup>(٢)</sup> ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصودا بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : ( مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ) الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لفظ<sup>(٣)</sup> الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالجواز

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من التشابه الحقيقى ، أو من الاضافى . فإن كان من الاضافى فلا بد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالمقيد ، والضرورى بالحاجى ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقى فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً<sup>(٤)</sup> ؛ لأنه<sup>(٥)</sup> إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح (١) لعله سقط منه لفظ ( لا ) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافى لا يوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله ( ومن تلك الجهة ) أى وبسبب التشابه الاضافى في الأصول جاء الزينغ في العقائد ، كما تقدم له أمثله (٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقى ، وليس الاضافى مقصودا في هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الآية وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا

(٣) الناشئ من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والاجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لا وجود له ، أى إذا وقفنا على ( والراسخون في العلم ) . وعليه فلعل الأصل هنا إن كان ( موجودا ) أى على فرض وجود المجمل بمعنى التشابه الحقيقى

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يحى في المجمل الحقيقى الذى يقول فيه ( إن كان موجودا ) وكذا الضمير في ( بيانه ) للمجمل مطلقا



أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا <sup>(١)</sup> لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ) الآية ! ثم قال ( وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضا ، رجوعا إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتشثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطالبيين ، وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله ( والراسخون في العلم ) وهو أحد <sup>(٢)</sup> القولين للفسرين ، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهدية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدلل الغزالي على صحة هذا المذهب بأُمور ذكرها في كتابه المسمى بالجوامع العوام ، فطالع من هنالك

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على التشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق <sup>(٣)</sup> عليه في الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

( ١ ) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب . من قولهم عرض له ، أشد العرض واعتصر له قابله بنفسه كما في شرح القاموس

( ٢ ) وعليه فلا يوجد التشابه بالمعنى الحقيقي

( ٣ ) هذا هو الوصف الثاني . ولم يبين عليه شيئا في بيانه الآتي ، وكأنه لازم للوصف الأول . وهو صحة المعنى في الاعتبار . لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة . وإن خولف في التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين ( الأول ) صحة

المؤول قابلاً له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولاً . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم <sup>(١)</sup> أولاً . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه ، فاطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح ما لم يقدّم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال <sup>(٢)</sup> والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر <sup>(٣)</sup> رجوعاً إلى العمى ، ورمياً في جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه .

وجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ،

المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً من يعتد بهم . ( والثاني ) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية ، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية .

(١) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج ، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه . لأن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه ، أي لا يأتي اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وهذا يتبين أن اللفظ في قوله ( والمعنى المقصود من اللفظ ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأتي المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد الآتي والمأبى . بل اللفظ هو اللفظ الخبري والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي

(٢) أي ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي ، أي تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف . وقوله ( ترك للدليل ) أي وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالنظر<sup>(١)</sup> بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتمادا على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق<sup>(٢)</sup> عليه فذاك ، وإن لم يصح فهو نقض الفرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء<sup>(٣)</sup> لا يصح . فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث<sup>(٤)</sup> وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة ، فردّه الى ما لا يصح رجوع الى أنه دليل لا يصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : ( وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح<sup>(٥)</sup> وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : ( وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ) أنه من غوى<sup>(٦)</sup>

( ١ ) أى إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والاخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره . وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أولاً يوافق عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

( ٢ ) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته . فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

( ٣ ) لعل الأصل ( بشيء )

( ٤ ) لا يبعد عما قبله

( ٥ ) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوى لضيفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجمع : لأن اللفظ لا يقبله . لامن الإشارة في ( هذا ) ولا من العطف في قوله ( وهدى الخ ) ولا يجرى على مقتضى العلم

( ٦ ) بالكسر إذا بشتم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن

بالفتح . وسيأتى له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة

الفصيل ، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان<sup>(١)</sup> ابن سمان في قوله تعالى : ( هذا بيان للناس ) .

### فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل ، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين<sup>(٢)</sup> قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثاب عن صحة قبول المحل لهما ، وصحتها في أنفسهما ، والدليل في الموضوعين واحد .

## الفصل الثاني في الأحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

### المسألة الأولى \*

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإتفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله والشركاء الذين ادعواهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(١) يأتي للؤلؤ في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا  
(٢) لعل الأصل ( الدليلين ) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد

أصل ، مما يختم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطفيف فى المكيال والميزان ، والفساد فى الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوَاد ، وغير ذلك مما كان سائراً فى دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت فى النزول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كملت<sup>(١)</sup> هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كالصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم<sup>(٢)</sup> المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات<sup>(٣)</sup> والرخص ، وما أشبه ذلك ، كآله تكميل للأصول الكلية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة راساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة . ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا ( التى وضع أصلها بمكة )

(٢) تقدم فى المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً فى حفظ النفس . فالذى كان بالمدينة فى ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه ، ووضع الحدود فى شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لا ينافى هذا قوله الآتى ( إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ ) الذى يقتضى أنه روعى أولاً التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكليف التى كانت مبطلة ؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وخرج فى بعض الأحيان ، فروعت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الأحكام للآمدى لتزداد بصيرة فى هذا الموضوع وتعرف الخلاف فى جواز تنوع النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام . وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس<sup>(١)</sup> أولاً للقريب العهد بالإسلام واستثلاف<sup>(٢)</sup> لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلايين ثم صارت خمسا ، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة<sup>(٣)</sup> في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكحل<sup>(٤)</sup> نكاح المتعة<sup>(٥)</sup> ثم تحريمه ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير<sup>(٦)</sup> طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها<sup>(١)</sup> قليل لا كثير ؛ لأن<sup>(٢)</sup> النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً

( ١ ) أى في نوعه ومقداره ، وإلا فالإنفاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة فيه بمعنى الإباحة . وهذا معنى قوله ( في الجملة )

( ٢ ) التحقيق أن نكاح المتعة أيسر في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل كان لضرورة وقية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ما ترى

( ٣ ) يعنى وهو أشد : لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق

( ٤ ) أى في الأحكام المنزلة بمكة ، لافى الأحكام الكلية ، حتى لا يتنافى مع قوله بعد ( لا يكون فيها وقوعاً الخ ) وقوله ( لم يثبت نسخ لكلى ) . ولوقال فيه لكان نصاً في المراد

( ٥ ) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل . - أو نادر كما يقول بعد - ١٠ ، وجه خاص ، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات ، وهى لا ينسخ فيها . أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى . وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليلة الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا

ويدل على ذلك<sup>(١)</sup> الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبته . ومن استقرى كتب النسخ والنسخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها النسخ والنسخ بالنسبة إلى ما بقي محكماً قليلة . ويقوى<sup>(٢)</sup> هذا في قول من جعل النسخ من التشابه ، وغير النسخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : ( هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ) فدخل النسخ في الفروع المكية قليل ، وهي قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر<sup>(٣)</sup>

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق<sup>(٤)</sup> ؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق ، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية ، بل في القليل منها . وهو المطلوب ٢٠ . ما أضافه بقوله ( وإلى هذا فإن الاستقراء الخ ) وحاصله أن من تتبع النسخ والنسخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية ، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي ٣٠ ، في قوله ( ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ ) وهو كسابقه عام للبكي والمدني . ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام ( ١ ) أي على أن النسخ لا يكون في الكليات ، لا على أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

( ٢ ) لأنه حيثئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

( ٣ ) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل

( ٤ ) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد . فلعله مأخذه

بشوبتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ<sup>(١)</sup> القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع لمقطوع به بالظنون ، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المسكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الأحكام فيهما

### فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب<sup>(٢)</sup> ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ، ومحملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثاني بيانا لمجمل ، أو تخصيصا للعموم ، أو تقييدا لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الأحكام في الأول والثاني . وقد أسقط ابن العربي من النسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبري : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا في نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجوز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين : كالخمر والربا ، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكرهين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالاتحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول يان وجمع بين الدليلين . بخلاف النسخ فإنه إبطال

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلائين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى



الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة<sup>(١)</sup> الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup> بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا<sup>(٣)</sup> في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً ، إلى أن نزل : ( وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ) . وروى أنهم كانوا<sup>(٤)</sup> يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : ( الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً<sup>(٥)</sup> كانوا عليه ، وأكثر القرآن<sup>(٦)</sup> على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص في يدك من منسوخها

( ١ ) يدل على أن المخبر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء

( ٢ ) أى والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً ( ٣ ) روى في التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل من صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت ( وقوموا لله قانتين ) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة

( ٤ ) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية

( ٥ ) أى فليس نسخاً لحكم شرعي ، بل تعبير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفتن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية . أو رفع براءة الذمة بدليل . أو نسخ أمر كانوا عليه . وهى عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي

( ٦ ) أى أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدرج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ .  
ومى :

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندم في الإطلاق أهم منه في كلام الأصوليين : قد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جىء به آخرآ ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المعنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل العمل هو المقيد ، فكأن <sup>(١)</sup> المطلق لم يفد مع مقيدته شيئا ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناولوه اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبهه الناسخ والمنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه <sup>(٢)</sup> الخاص ، وبقي السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم <sup>(٣)</sup> كالقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) إنما قال ( كائن ) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتى فى العام بعد فيقال نظيره هنا . أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه ما دل الخاص على إهماله . وهو ما عدا مدلول الخاص

(٣) كما يأتى مثاله بعد فى قوله تعالى ( قل الأنفال لله ، والرسول ) مع قوله ( واعلموا أنما غنمتم ) الآية

لفظ النسخ في جملة هذه المعاني ؛ لرجوعها الى شئ واحد

ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى :  
( مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ) إنه ناسخ لقوله تعالى :  
( مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا  
نُؤْتِهِ مِنْهَا ) . وعلى هذا التحقيق تقيد لطلق ؛ إذ كان قوله : ( نُؤْتِهِ مِنْهَا ) مطلقاً  
ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله في الأخرى : ( لِمَنْ نُرِيدُ ) وإلا فهو إخبار ،  
والأخبار لا يدخلها <sup>(١)</sup> النسخ .

وقال في قوله : ( وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ — الى قوله : وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ  
مَلَا يَفْعَلُونَ ) هو منسوخ بقوله : ( إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا  
اللَّهَ كَثِيرًا ) الآية ! قال مكى : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في  
القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن  
المستثنى مرتبط بالمستثنى منه . بينه حرف الاستثناء أنه <sup>(٢)</sup> في بعض الأعيان الذين  
عمهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل <sup>(٣)</sup> عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

- ( ١ ) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير : كالأخبار  
بوجود الإله وبصفاته . فدخل النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان  
مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو فقه خلاف . والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة  
الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشئ ثم ورد نسخ التكليف بذلك  
فكل من هذين جائز . لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو  
مما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا . نبيز لا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة  
مما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى  
فيها التغير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً  
فيأتى ثنائى يبين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح  
المقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه في هذا . راجع الأحكام للامدى  
( ٢ ) أنه بدل من الضمير في بينه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن  
( ٣ ) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ،  
ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال في ذراه تعالى : ( لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ) إنه منسوخ بقوله : ( لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ ) الآية ١ وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء ، غير أن قوله : ( لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ) يثبت <sup>(١)</sup> أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال في قوله : ( انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ) إنه منسوخ <sup>(٢)</sup> بقوله : ( وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ) والآيتان في معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال في قوله تعالى : ( قُلِ الْأَقَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ) منسوخ بقوله : ( وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ) وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله ( لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ) وقال في قوله : ( وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ) إنه منسوخ بقوله : ( وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا ) الآية ١ وآية الانعام <sup>(٣)</sup> خبر من الأخبار ، والأخبار لا تنسخ ولا تُنسخ .

(١) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة . لأن قوله ( حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد ، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا تدخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعي إذن لقوله ( ولكنه نبه الخ ) لأن هذا هو معنى النسخ (٣) نزل بمكة ( وإذا رأيت الذين يخوضون الآية ) ، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه ، وهذا حرج . فنزلت الرحمة والرخصة بقوله ( وما على الذين يتقون ) أى الشرك والمعاصي ( من حسابهم من شيء ولكن ذكرى ) فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم . ثم إن المناققين في المدينة كانوا يجالسون أحوار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطنن في

وقال في قوله : ( وإذا خُصِرَ القِصَّةَ أَوَّلُ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدى وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيب : نسخه الميراث والوصية . والجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على النذب<sup>(١)</sup> ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : ( وإذا خُصِرَ ) كما ترى<sup>(٢)</sup> الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد النذب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجهل والمبهم

وقال هو وابن مسعود في قوله : ( وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَّوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ، فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ ) إنه منسوخ بقوله : ( لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة<sup>(٣)</sup> إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية ( وقد نزل عليكم في الكتاب ) خطاباً للمناقضين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخالي أن قال إنكم ، أيها المناقضون . إذا مثل هؤلاء الأتجار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية ( وإذا رأيت الذين يخوضون الخ ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين . وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكري . وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية ( وقد نزل عليكم في الكتاب الخ ) في سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخفى أن قوله ( وما على الذين يتقون ) يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معني ، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخرأ . وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها بما تهاون فيه الناس .

راجع البخاري

(٢) تحريف ولعل الأصل ( لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ )

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبذروا ما في أنفسكم وما تعلونوه في

( ولا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ) ثم قال : ( وإن تَبَدُّوا ما فى أَنْفُسِكُمْ أو تَخَفُوا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ) الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء . ولكننا لا نشهد به عند الأحكام ، أو نخفوه بالألا تطلعوأ صاحب الحق على ماتعلونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لأنه كتمان للشهادة ومضيق للحق . فيكون قوله ( وإن تبدوا الخ ) من باب بيان المجمل لقوله ( ولا تكتموا ) ، فقد كان يحتمل الأمرين ، كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) مرتبطة بهذه الآية . فقوله ( بدليل الخ ) سقط منه كلام تقديره ( وليس بمنسوخ بدليل الخ ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية ( وإن تبدوا ) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطبق . من صوم وصلاة الخ . ولكن نزلت هذه الآية وليس فى وسعنا تزيه أنفسنا عن الأهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) يعنى فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون فى النفس غير العزم على العمل الذى تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية ( وإن تبدوا ) أنها مينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله ( وإن تبدوا ما فى أنفسكم ) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية ( لا يكلف الله ) بآية ( وإن تبدوا ) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها ، بل هي مينة لاجمال آية ( ولا تكتموا الشهادة ) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية ( لا يكلف ) مخصصة أو مينة لاجمال آية ( وإن تبدوا ) الذى كان بظاهره يشمل الأهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذى فى الوسع اجتنابه . ويكون قوله ( لحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ ) صحيحا لكن بما شرحناه . ويكون فى الكلام سقط آخر قل قوله ( لحصل ) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسابقة ابن عباس تكون آية ( لا يكلف ) مخصصة أو مينة لآية ( وإن تبدوا ) لanasخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه . لأن ابن مسعود الذى يقول . كما فى البخارى ومسلم . ( والله الذى لا إله إلا هو ) ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزل آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فىم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم منى بكتاب الله تعالى تبلغه الأبل لركبت إليه ) الذى يقول

وقال في قوله : ( ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ) إنه منسوخ بقوله :  
( والْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ) الآية ١ وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم  
من العموم

وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى : ( وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا  
الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ) أنه ناسخ لقوله : ( ولا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ  
عليه ) فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه  
فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً  
من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول ،  
وفي الثاني بالعكس <sup>(١)</sup>

وقال عطاء في قوله تعالى : ( وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُرَّةً ) إنه منسوخ بقوله :  
ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ، ولكنه إذا قال بالنسخ  
فإنما يقول بعله هو . هذا وقد روى البغوى في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس  
يقول إنها منسوخة بآية ( لا يكلف ) راوياً حديث جرو الصحابة وشدة ما لحقهم  
بسبب هذه الآية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبنية  
بها على ما شرحناه . ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها  
الى قوله ( ولا تكتنوا ) بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم  
يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وإنما تلاقي مع حديث ( فأما المؤمن فيقول  
له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؛ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم  
أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره ) وهذا معنى ( فيغفر لمن يشاء  
ويعذب من يشاء ) . ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة  
متأخرة عن الانعام . وهو رأى الآخر كثير ، يقولون : يخص العام بالخاص مطلقاً  
تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص  
أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم  
العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) إلى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله: (وَمَنْ يُؤْلِهِمْ) فكأنه على معنى: ومن يؤلمهم وكانوا مثلي عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير. وقال في قوله: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال وهب بن منبه في قوله: (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) نسخها الآية التي في غافر: (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا). وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى؛ إذ هو خبر محض<sup>(١)</sup>، والأخبار لا نسخ فيها، وقال ابن النحاس: هذا لا يقع فيها نسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة<sup>(٢)</sup> تلك الآية، لافرق بينهما، يعني أنهما بمعنى واحد وإحداها تبين الأخرى. قال: وكذا يجب أن يتأول للعلماء، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه. قال: والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله: (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) قال: للمؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله: (والذين يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالنِّسَةَ) الآية منسوخ بقوله: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) وإنما هو بيان<sup>(٣)</sup> لما يسمى كنزاً، وأن المال إذا أدت زكاته لا يسمى كنزاً،

(١) أى ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسخها) اسماً مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما. وخرج بعضها البخارى ومالك، والبعض أبو داود. راجع التيسير



وبقي ما لم يترك داخلا تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء .  
وقال قتادة في قوله : ( اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ) إنه منسوخ بقوله : ( فاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدينتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه ، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : ( اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ) فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : ( فاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ) فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضا في قوله : ( والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ) إنه نسخ<sup>(١)</sup> من ذلك التي لم يدخل بها ، بقوله : ( فَمَّا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ) والتي يَأْسَتْ من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : ( واللاتِي يَئْسْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ - إلى قوله : أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ )  
وقال عبد الملك بن حبيب في قوله : ( اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ) وقوله : ( فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ) وقوله : ( لَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ) إن ذلك منسوخ بقوله : ( وما تَسَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ) وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لا يصح نسخه ، فالمراد<sup>(٢)</sup> أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال في قوله : ( الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ) وقوله : ( وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا ) إنه منسوخ بقوله : ( وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ) الآية ١ وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن عموم<sup>(٣)</sup> الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

- (١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص
- (٢) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه
- (٣) أى في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح في بعض الأعراب ، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو سييد وغيره إن قوله : ( وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ) منسوخ بقوله : ( إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ) الآية ١ وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : ( إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ أَجْمَعًا ) منسوخ بقوله : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ) الآية ١ وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : ( إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ) إنه منسوخ <sup>(١)</sup> بقوله : ( إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ) وكذلك قوله تعالى : ( وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكي : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلمهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول <sup>(٢)</sup> الثاني محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلية ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص <sup>(٣)</sup> وبيان . وفي قوله : ( وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ) الآية ١ إنه منسوخ بقوله : ( ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

- (١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة
- (٢) أي وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يقد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده
- (٣) أي لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام في ورودها ، فهل هو محصص أيضاً بآية ( إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ ) مع أن آية الورد فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله ( ثُمَّ نَجَّى الَّذِينَ اتَّقَوْا ) ؟ وهو الذي يفيد حديث مسلم : ( لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ ، قَالَتْ حَفْصَةُ : بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَاتَّهَرَهَا ، قَالَتْ : وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ اللَّهُ ( ثُمَّ نَجَّى الَّذِينَ اتَّقَوْا ) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الآيتين . وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذي درج عليه شرح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما<sup>(١)</sup> في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع<sup>(٢)</sup> فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال الله تعالى : ( شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ) ، وقال تعالى : ( فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرُ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : ( أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ ) وقال تعالى : ( وَكَيْفَ يَحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثئذ واضح ، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد ( بل زعم الأصوليون ) واستدل به بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما .  
وقال تعالى : ( مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ) وقال في قصة موسى عليه السلام : ( إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ) وقال : ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ) وقال : ( إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ )  
الآيات في منع الإتيان ، وقال : ( وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ) الى  
سائر ما في ذلك من معاني الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا  
قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات ؛  
فقد قال تعالى <sup>(١)</sup> ( أُنِيتُكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقَاطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ ) وقوله : ( فِيهِدَاهُمْ اقْتَدِهْ ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من  
الصبر على الأذى ، والدفع بالتي هي أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : ( لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ) فإنه يصدق <sup>(٢)</sup> على  
الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد  
اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهي في الملة الواحدة  
الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

- (١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ،  
لا من ضد الضروريات ، لاسيما قطع السيل  
(٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيما الضروريات  
المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

## الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة<sup>(١)</sup> من الأمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه ، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهى عنه وإرادة لعلم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهى عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة<sup>(٢)</sup> ، بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد ، فإراد الله كونه كان ، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل الى كونه - أو تقول<sup>(٣)</sup> : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه (١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريد وقد استدلل السنيون بحملة أدلة منها إيمان أي لب مطلوب بالاتفاق ، وهو متنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً ، وإذا كان متمعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والآخرى هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والامام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد ، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعاً

(٢) أي من المأمور والمنهى ، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشاء الله .

(٣) التشقيق في العبارة مبني على أن الاعداد التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالأمر أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود .

« والثاني » الإرادة الأمرية المتعلقة <sup>(١)</sup> بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرضاه ، ويجب أن يفعله المأمور ويرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك المنهى يجب ترك المنهى عنه ويرضاه فالفعل عز وجل أمر المباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصوره له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروة عن إرادة إيقاع المأمور به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يمن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد ، ولا ينهى إلا عما لا يريد .

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : ( فَن يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ) الآية ! وفي حكاية نوح عليه السلام : ( وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْنِجِي كَمَا قَالُوهُ فِي الْمَكَفِّ أَوْ نَفِي الْفَعْلِ . فَن قَالَ نَفِي الْفَعْلِ قِيلَ عَلَيْهِ إِنَّهُ عَدَمٌ لَا يَصْلُحُ أَرَأَى الْقُدْرَةَ . يَعْنِي وَلَا يَصْلُحُ أَرَأَى لِلْإِرَادَةِ فَيَجِبُ بِأَنَّهُ يَصْلُحُ ، إِذْ يُمْكِنُهُ أَلَّا يَفْعَلَ فَيَسْتَمِرُّ الْعَدَمُ . وَيُمْكِنُهُ أَنْ يَفْعَلَ فَلَا يَسْتَمِرُّ فَيَصْلُحُ الْعَدَمُ أَرَأَى بَرَكَةً . مُتَعَلِّقًا الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ وَعَلَيْهِ فَالْعَبَارَةُ الثَّانِيَّةُ أَوْسَعُ فِي الشُّمُولِ مِنَ الْأُولَى

(١) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلّقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية ( ولا يريد بكم العسر ) كما سيأتى ، مع أن جوابه مبنى على المعنى الأول في الإرادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله ( فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ ) ولا ينافيه قواه بعد ( وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع ) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا

إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُفَوِّبَكُمْ (وقال تعالى : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم - الى قوله : ولكن الله يفعل ما يريد) وهو كثير جداً . وقال في الثانية : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْبُسْرَ وَلَا يُرِيدُ<sup>(١)</sup> بِكُمْ الْعُسْرَ) (ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية ! (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيُثَبِّتَ عَلَيْكُمْ - الى قوله : يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفَّ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل علم التنبيه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهي مطلقاً<sup>(٢)</sup> ، وربما نقاهها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها<sup>(٣)</sup> في الأمر مطلقاً . ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع<sup>(٤)</sup> ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدريية هي إرادة التكوين فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد<sup>(٥)</sup> وإضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(١) في الفخر : استدلل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يردده الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد في الألويسى ولا في البغوى أيضاً تفسير الارادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يرد شيئاً . وقال في اللسان أراد الشيء شاءه ، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد زحمة الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والارادة . غافلاً عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أى التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة . ومثله يقال في قوله ( إرادة التكوين )

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهى أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير فى علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثانى <sup>(١)</sup> الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هذا الكتاب . ولا مُشاحة فى الاصطلاح . والله المستعان

### ﴿المسألة الثانية﴾

الأمر بالمطلقات <sup>(٢)</sup> يستلزم قصد الشارع الى إيقاعها ، كما أن النهى يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك <sup>(٣)</sup> ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم <sup>(٤)</sup> مطلوباً والقصد <sup>(٥)</sup> لا إيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لا إيقاع المطلوب لا يمكن <sup>(٦)</sup> أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لا إيقاع النهى عنه ، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح <sup>(٧)</sup>

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سيبه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق ؟ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف فى معنى النهى

(٤) أى لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطلب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حيث لا يكون محالاً ، فيتحقق حيث معنى الأماكن

(٧) لازم لقوله ( لا يمكن الخ ) فقد رتب على هذا الفرض فى هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشيء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهى الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مبسحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضاً



اقلاب الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع فعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً <sup>(١)</sup> أو مسكوتاً عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام السامى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه  
فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى إيقاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فان جوازه يستلزم صحة القصد الى إيقاعه ، والقصد الى إيقاع ما لا يمكن <sup>(٢)</sup> إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد <sup>(٣)</sup> الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لا يلزم منه محذور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله ( أو مسكوتاً عنه ) أى إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله ( فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ )

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلاً فلا . وسيأتى فى قوله ( لأن حقيقة إلزام ما لا يقدر على فعله ) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد ( وذلك استلزام القصد الى الإيقاع ) . أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الآتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثاني أن مثل <sup>(١)</sup> هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد تواعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لا يتقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك <sup>(٢)</sup> لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهي حرفاً مجحوف <sup>(٣)</sup> وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم في أمر التعجيز ؛ نحو ( فليمتدّد بسبب إلى السماء ) وفي أمر التهديد نحو : ( اعملوا ما شئتم ) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدّد غير قاصد لا يتقاع المأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه ، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله ، إذ القصد إلى الأمر <sup>(٤)</sup> بالشئ لا يستلزم إرادة الشئ ، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل ، وهو رأي المعتزلة <sup>(٥)</sup> وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت <sup>(٦)</sup> الأمور كلها . وأيضاً

( ١ ) إنما قال ( مثله ) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

( ٢ ) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدى لإهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه . وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا ( ٣ ) أي في الأشكالين جميعاً

( ٤ ) أي الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة : لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

( ٥ ) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمجبة

( ٦ ) أي أو لم يقع ما يريد منه . فلم يقع مراده الله ووقع مراده عبده . ولا تخفى شاعته وإن التزمه المعتزلة

لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليفاً ما لا يطاق لأن حقيقته إزام فعل ما لا يقدر على فعله ، وإزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم<sup>(١)</sup> ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب للتحصيل<sup>(٢)</sup> لا طلب للحصول ، وبينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فإن السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل<sup>(٣)</sup> ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمره به ، و فرق بين طلب التحصيل و طلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة<sup>(٤)</sup> بأمر ، وإن قيل إنه أمر بالمجاز فعلي ما تقدم<sup>(٥)</sup> اذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ، (١) لعل الأصل (عدم) بالدال أي حيث كان تكليف ما لا يطاق هو إزام المكلف به ، وإزام الفعل هو قصد أن يفعل ، حيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العيب . وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوى العيب لا أنه يزيله ويدفعه (٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما في أمر التعجيز والاباحة ثم وجدت الاعتراض مقرر في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وإن كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره في الاحكام للامدى

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق ، وهو الطلب

(٥) أي يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجرد في دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضاً القصد

فيتصور<sup>(١)</sup> وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى إيقاع المأمور به بوجه

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

الامر بالطلق<sup>(٢)</sup> لا يستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذي يكون به أمر الخ وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجىء فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لا يتوقف وجه المجاز على هذا . راجع ما في الأسنوى في هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه

(٢) أى غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام ( قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالمأهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشئ من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بضمن المثل . إذ هما متفقان في معنى البيع ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك ، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال : وطلب الشئ يستدعى كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق ، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق . فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي ) اهـ أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأولى

الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد . والأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه ١٢٧

(أحدها) أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لاتفى أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فعنه أعتق . ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة .

(والثاني) أن الأمر من باب الثبوت ، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض<sup>(١)</sup> الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير<sup>(٢)</sup> معين ، فان كان معيناً<sup>(٣)</sup> لزم تكليف مالا يطاق وقوعاً ، فانه لم يبين في النص ، ولزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .<sup>(٤)</sup> ، وإن كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصل به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

(١) سيأتى له في الجواب أن المعتبر عند العرب في المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقيد بقيد مخصوص كتقيد البيع بتمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تنهاى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حيثئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله (٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال . وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد <sup>(١)</sup> ، فلا يكون مقصوداً له ، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق ، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد ، لم يكن قصده إيقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين :

( أحدهما ) <sup>(٢)</sup> أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً ، لأن المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج ، وإذا ذلك يصير مقيداً ، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً ، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج ، فلا <sup>(٣)</sup> يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطلق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد ، وحينئذ يمكن الامتثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

( والثاني ) أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، وإذا أعتق الأهل كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها » <sup>(٤)</sup> وأمر بالمغالة في أمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات الأمور بها

( ١ ) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد

( ٢ ) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك . وقد مشترك اللازم الأول في كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطلق

( ٣ ) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة ( لا )

( ٤ ) أخرجه في التيسير عن مالك

## الأمر بالطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد . والأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه ١٢٩

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات ، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني ، بل معناه التكليف بفرد<sup>(١)</sup> من الأفراد الموجودة في الخارج ، وألتي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ<sup>(٢)</sup> الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما<sup>(٣)</sup> في الخارج ، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالطلق ، أو من دليل خارجي . والأول ممنوع ؛ لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو التنب الذي اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً . فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية . لما ورد عليه من إشكالات . ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات . بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية . فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف . ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها

(٢) أى معناه . والا فلفظ الرقبة لا صدق له . وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكل على جزئه قطعاً ، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة (٣) لعل الأصل (عما في الخارج) .

### ١٣٠ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي ( المسألة الرابعة والخامسة )

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثاني مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي تنقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فإذا قصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد إلى المطلق

من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيّد من حيث هو مقيّد

بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا أعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثمّ فضل زائد ، فيثاب عليه بمقتضى النّدب الخارجى ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بعقوله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن<sup>(١)</sup> له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع الخير فيه يقتضى قصده إلى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضى عدم قصده إلى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهى :

#### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراد المطلق الخير فيها

#### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان :

« أحدهما » ما كان شاهد الطمع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، <sup>(٢)</sup> بحيث

( ١ ) لعله ( لأن له ) - ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق ، ومن نفس دليل الواجب في الخير

( ٢ ) لفظ ( مقتضى ) مقحم والأصل ( معينا عليه ) كما يدل عليه قوله ( باعتبار ) على مقتضى الطلب ( الذى هو المطلوب



قد يوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه (١٣١)

يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ، والبعث (١) عن استعمال القاذورات من أكلها والتضخم بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي ؛ كستر العورة ، والحفظ (٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك . وإنما قيد بعدم المنازع تحريزاً من الزنى ونحوه (٣) ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب « والثاني » ما لم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج ، وسائر المعاملات (٤) المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنايات (٥) والأنكحة ، المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

(١) جعله فيما يأتي بما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر في الأكل والتضخم كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع في الحيوان كله . وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض ، ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ ؛ فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضى عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعا من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له ، فشدد فيها النهي

(٤) فإن قواعد المعاملات التي سنّها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع موازين في المعاملات ، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم ، لأنهم يجدون في هذه القواعد حكماً يحتكمون إليه في جميع مراقبتهم ومعاوضاتهم

(٥) هذا ما احتز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكدًا . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء<sup>(١)</sup> الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب إليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء في قاتل نفسه أنه « يندب في جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسيًا فلا إعادة عليه إلا استحسانًا ، ومن صلى بها عمدًا أعاد أبدًا من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتمادًا على الوازع الطبيعي والخاص العادي ، فإذا خالف ذلك عمدًا رجع إلى الأصل<sup>(٢)</sup> من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبدًا . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقى من الحر والبرد ، والنكاح الذي به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر<sup>(٣)</sup> ، وأبيح له المحرم ، إلى أشباه ذلك

وأما الضرب الثاني فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات ، والتخفيف في المخففات ؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك<sup>(٤)</sup> في الطلب الأمرى ، كذلك يكون في النهى ؛ فإن

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادًا على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهى عن الضد ( ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ) كما هو أحد التقاسير في الآية وقوله ( أبيض له المحرم ) كما كل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضريين . وقوله ( كتحريم الخبائث الخ ) ذكر فيه أمثلة

قد يوضع الطلب الجازم في صورة التنبؤ أو الإيحاء، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣٣

المنهيات على الضررين فالأول كتحریم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها. ويالحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر. فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطبائع ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكد بعد<sup>(١)</sup> معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا<sup>(٢)</sup> يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهر بالمعاصي، المعاند فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً، ولا يبق لها لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثله ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر

(١) أي بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أي باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً من كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار للشهوة، فإن لم يوضع لها حد معلوم تددوا ولا كيفية ولا وضعت لها عقوبة دنيوية خاصة. فالمثال ظاهر الاثر في الزنا لافيهما. وبما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتوا تر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهافون على أكل لحم الخنزير للشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفي كمال أنهم شديداً الامثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلبون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي (٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه

في مجال العقلاء بل البهائم مرتبة . ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة : « الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه بخلاف العاصي بسبب شهوة عنت ، وطبع غلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ، ومغفلًا عنه باب العلم بآل المعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : ( إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ) الآية ! أما الذي ليس له داع إليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم المعاند الجاهر ، فصار هاتكاً لحُرمة النهي والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب <sup>(١)</sup> حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه لم يجعل له حد محدود

### فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء مجمل ، فوقع التنبيه عليه لأجلها ، ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من الضروريات ، كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المغررات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يباحق بالضروريات ، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس <sup>(٢)</sup>

(١) ومن غير الغالب الغضب ، فهو ما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخلص المغصوب بالتراجع للحاكم والغاصب غالباً يدعى الحق في المغصوب ، فلم يبق إلا لإثبات الحق لصاحبه بالتراجع وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزء الأخرى : كحديث (من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم

(٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري ؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات

## (المسألة السادسة) الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والندب والاجتهاد ١٣٥

من هذا ؛ فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب (١) المقاصد ، وهو مقيد بما تقيده به هنا أيضاً . والله أعلم

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد في الإفاق والامساك ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانتفاع إلى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإجابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار إلى الله ، والزكوة (٢) ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبذل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرهبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمصارعة إلى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها ( قد أفلح من تزكى ) وهي غير الزكوة الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها ( فلا تزكوا أنفسكم )

وإصلاح ذات البين والإخبات<sup>(١)</sup> والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله في الأمور<sup>(٢)</sup>

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والاقتار ، والاثم ،<sup>(٣)</sup> والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء<sup>(٤)</sup> شيعا ، والبنى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، ونقص المكيال والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والطفيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، ونقص العهد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير<sup>(٥)</sup> ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحاً . وطاعة من

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه الأمور يدخل بعضها في البعض الآخر . وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الحاصل حسبما وردت بها الأوامر . وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة . وكذا يقال في المنهيات

(٣) الذنب مطلقا

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة . لأنه خاص بالدين ( ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) ولا يلزم في تحققه التفرق شيئا

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الاسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص . حتى لا يكون تكرارا محضا ؟ نعم إنهما وردا في القرآن ( كلوا واشربوا ولا تسرفوا ) ( ولا تبذر تبذيرا ) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متوالين ، ومثله يقال في ( المنكر ) و ( الاثم ) و ( الاجرام ) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر في ( الظن ) الاتي مع ( اتباع الظنون ) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى ( ولا تقف ما ليس لك به علم ) غير نفس الظن السيء . وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بني عليه حكما . ( اجتنبوا كثيرا من الظن ) وظاهر أيضا أن اتباع

## الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والتدب بالاجتهاد ١٣٧

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، وهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاعتذار بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال <sup>(١)</sup> ، وتركية النفس ، والنميمة ، والشح ، والملع <sup>(٢)</sup> ، والدَّجَر <sup>(٣)</sup> ، والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبَسَ الحق بالباطل ، وكنى العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد إلى التهلكة ، واتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتباع المتشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وحب الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاقة الله والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف ، ونسيان الله ، والنفاق ، وعبادة الله على حَرْف ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والخلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يَوْت فيها محد محدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين

الهوى يكون في الرأي والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد في الحديث ( يستجاب لأحدكم ما لم يعجل . يقول : قد دنوت ربى فلم يستجب لى ، وفي رواية يستعجل ) وفي الحديث ( الأناة من الله والعجلة من الشيطان )

(٢) الملح أخش الجزع . وقد ورد ( شرما في المرء شح هالع ، وجبن خالع )

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهى عنها . لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد

على الله

( أحدها ) أن تأتى على العموم والإطلاق فى كل شىء <sup>(١)</sup> ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال فى كل موضع ، لا على وزن واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك الى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللاتق والأحرى فى كل تصرف ، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالمعهد ، وإتفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى الى قوله فى الحديث : « إن الله كتب الإحسان <sup>(٢)</sup> على كل شىء »

(١) أى من المناطات والأمور التى تتعلق بها وقوله ( وعلى كل حال ) أى لم يفرق فى النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حيثئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا . بل تجبى . فى هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة فى قوة الطلب أو النهى حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب فى غالب هذه الخصال من نوع الأوامر التى ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهى التى ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهات كالإشراك فى العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفرادها ، لأن هذه درجة واحدة هى الكفر . لأننا نقول : بل هى متفاوتة أيضاً . ألا ترى فى الإشراك حديث ( أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه معى غيرى تركته وشركه ) فهذا قد يكون رياءً وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصى التى لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له فى تفسير ( ولا تتخذوا آيات الله هزواً ) أنها نزلت فى مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهكذا لو تأملت الباقى لوجدت الأمر على ما قرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح



فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ » الحديث . الخ <sup>(١)</sup> ! فقول <sup>(٢)</sup> الله تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تسميع الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ) إنه أمر إيجاب أو أمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

( والضرب الثاني ) أن تأتي في أقصى مراتبها <sup>(٣)</sup> ؛ ولذلك تجدد الوعيد مقروناً

( ١ ) تمامه ( وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته )  
وتقدم تحريجه ( ج ٢ — ص ٢٠٣ )

( ٢ ) أي فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية

( ٣ ) أي تارة تأتي الأمر والنواهي مطلقة دون أن تقتزن بعض الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتي الأمر بالخصة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره . وتفخيم شأنه . حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح . كما في قوله تعالى ( فاتبعوني يحبكم الله ) الا يتين وقوله ( ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ) مع قوله ( إن ترضوا الله ترضوا الله قرضاً حسناً ) الآية وقوله ( ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات ) الا يتين وكما في حديث ( ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم إلا يؤدي حق الله فيها إلى إجابات يوم القيامة أكثر مما كانت ) الحديث وفي طلب الفرق بمخلوقات الله ( دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ) الحديث ( الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله ، ومن قطعها قطعها الله ) وهكذا مالا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى ( لا تياسوا من روح الله ) الآية

بها في الغالب ، وتجد الأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والنهي عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقرها ، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيحا عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر<sup>(١)</sup> بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف الحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق واشرع في شق آخر . فهي المخالفة مطلقا ، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه ( لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ) الآية . والحديث ( لا تكذبوا على فانه من كذب على متعمدا يابج النار ) وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتحويل في أمره

(١) لا يقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بمصلحة واحدة . واقرن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم . وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين . وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لأننا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه يفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضى النهي عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامثال الأوامر التي فيها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لافي خصلة واحدة ينظر بين طرفيها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الاتي إلى قوله ( فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو )

## الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والندب ، بالاجتهاد . ١٤١

آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتعنى فيها على الله ما ليس له ، ولا يرهب رهبة يلقي فيها يده الى التهلكة ، أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فإذا ذكرتهم قلت : إني مقبصر ، أين عملي من أعمالهم ؟ » هذا ما نقل . وهو معنى <sup>(١)</sup> ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالعنى صحيح يشهد له الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أناخيرهم ، فيقطع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فيقول قائل : من أين أدرك درجتهم ؟ فيجهد <sup>(٢)</sup> . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفين مذكورين كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الآخيتين المنصوصتين . في محل مسكوت عنه لفظاً ، منبّه عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأينما فن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق ، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى <sup>(٣)</sup> الحمود أو بالذموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل

(١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه الى الرجاء . بل ذكر تقصيره فيجهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحالتين . وليس دأراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقوله على لسان غيره رضي الله عنه

(٢) أبى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثانى

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو . مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : ( إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ) فوزن نفسه في ميزان العدل ، عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدء باليامن في لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله ( إن الشرك لظلم عظيم ) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء باليأسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك .

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمر المطلق ليست على وزن واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في الأمور ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات . لكذب ، ووَكَات إلى أنظار المكلفين ، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحا ، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها ، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى : ( وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَبْتَغُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ )  
 الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأينما لم يظلم ؟ فنزلت : ( إِنْ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ  
 عَظِيمٌ ) . وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال <sup>(١)</sup> رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع <sup>(٢)</sup> الى قول لقمان : ( إِنْ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ  
 عَظِيمٌ ) » . وفي الصحيح <sup>(٣)</sup> : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا  
 وعد أخلف ، وإذا ائتمن خان » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرنا رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام  
 فقال : « مآلکم ولهن ؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين . فما قولي : إذا حدث كذب .  
 فذلك فيما أنزل الله على » ( إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله )  
 الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك برآء . وأما قولي :  
 إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل على <sup>(٤)</sup> ( ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله  
 لنصدقن ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من  
 ذلك برآء . وأما قولي : إذا ائتمن خان فذلك فيما أنزل الله على <sup>(٥)</sup> ( إِنَّا عَرَضْنَا  
 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ) الآية ! فكل إنسان مؤتمن على دينه :  
 فالؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ، ويصوم ويصلي في السر والعلانية ؛

(١) رواه الشيخان والترمذي

(٢) فتكون الآية من قبيل ( وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون ) فلا  
 يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفي قصة الصحابة  
 في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة  
 لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي وقد  
 فهم الصحابة انها شاملة للمراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي

والمناقض لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك يُرَّآء .

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل .  
وبالله التوفيق

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

. الأوامر والنواهي ضربان <sup>(١)</sup> : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله :  
نظران : ( أحدهما ) من حيث مجرده لا يعتبر <sup>(٢)</sup> فيه علة مصلحة . وهذا <sup>(٣)</sup> نظر  
من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند  
صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى ؛ كقوله : ( أقيموا الصلاة )  
مع قوله : « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » <sup>(٤)</sup> وقوله : فاستعوا الى ذكر  
الله مع قوله : ( وذروا البيع ) ؛ وقوله : « ولا تصوموا يوم النحر » <sup>(٥)</sup> مثلا مع  
قوله : « لا تؤاصلوا » <sup>(٦)</sup> وما أشبه ذلك مما يفهم <sup>(٧)</sup> فيه التفرقة بين الأمرين  
وهذا نحو ما في الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كعب  
وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أباي » فالتفت اليه ولم يجبه ، وصلى

(١) أى باعتبار الصيغة

(٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ ( فاكلفوا من العمل ما تطيقون )

(٥) روى المناوى في كنوز الحقائق حديثين أحدهما ( لاتصوموا يوم الفطر ويوم النحر ) عن أبي نعيم في الحلية . وثانيهما ( نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر ) عن الشيخين

(٦) تقدم ( ج ١ — ص ٣٤٣ )

(٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التى مثل بها هنا

## في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤

يختلف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يَا أُبَيُّ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي إِذَا دَعَوْتُكَ ؟ » فقال : يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ أَصِلِي . فقال : « أَفَلَمْ تَجِدْ فِيهَا أَوْحَى إِلَيَّ ( اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ) ؟ » قال : بلى يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَلَا أَعُودُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . وهو في البخاري ، عن أبي سعيد بن العلى ، وأنه صاحب القعدة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة <sup>(١)</sup> إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا » ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تَعَالَى يَا عَبْدَ اللَّهِ ! » . وسمع عبدُ الله ابن رواحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا » فجلس بالطريق ، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « مَا شَأْنُكَ » فقال : سَمِعْتُكَ تَقُولُ اجلسوا . فقال له : « زَادَكَ اللَّهُ طَاعَةً » . وفي البخاري <sup>(٢)</sup> قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لَا يُصَلِّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ » فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم : لَانصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بلى نصلي ، ولم يرد منا ذلك . فدكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف <sup>(٣)</sup> واحدة من الطائفتين

(١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية ( وقوموا لله قانتين ) التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالتبني صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص . وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو في الصلاة — بمقتضى هذه الآية . على أى وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ولفظ البخاري لا يصلين

(٣) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطئ مأجور ، فضلا عن كونه لا يعنف فليس في الحديث ما بطل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية عليها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم ، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : ( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولاً . فإن لم نعتبرها فذلك أخرى في الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل <sup>(١)</sup> لنا من معقولها أمر يتحصل <sup>(٢)</sup> عندنا دون <sup>(٣)</sup> اعتبار الأوامر والنواهي ؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحسن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد إلى الموت ، أو إلى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحسن جلد مائة وتغريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل . هذا كله لم تقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقل — دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه .

( ١ ) أي لم يتحقق عندنا فيما نقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات . ما يصح أن نعمده ونجزي تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي . وذلك لمعنيين ( أحدهما ) أنا قد نقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحسن ، ولكن لا نقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر . مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً . وهكذا . فهذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي . وسيأتي المعنى الثاني في قوله ( وكثيراً ما يظهر الخ )

( ٢ ) أي حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي

( ٣ ) أي بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية . وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونها



في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٧

أما التعبدات <sup>(١)</sup> فهي أخرى بذلك . فلم يبق لنا إذاً وزرٌ دون الوقوف مع مجرد الأمر والنواهي . وكثيراً <sup>(٢)</sup> ما يظهر لنا يبادي الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً <sup>(٣)</sup> فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى <sup>(٤)</sup> المفهوم للأمر والنهي إن كثر عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهي دونه ، قال الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما في قول <sup>(٥)</sup> القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التى مبناها على مجرد التلق ، دون النظر الى المعقول من المصالح والحكم  
(٢) مقابل لقوله ( وإن علمناها على الجملة فتحن جاهلون بها على التفصيل )  
أى قد نعلمها إجمالاً ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم يادى النظر أنا عرفناها  
ثم يبين أنها غير ما فهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف  
قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى  
وإذا لم تتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب  
ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى  
عنه بقوله ( أما التعبدات الخ ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجمع  
(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي الى إهمالهما  
وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثيله  
بالشاة في الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما  
قالما ل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي ، حتى على اعتبار المصالح  
(٥) قال الفقهاء : لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب  
فيه ، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفة الدليل في حديث ( لا يولن أحدكم في

بال في إنا، ثم صبه في الماء جاز الوضوء به  
لأننا نقول : هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني  
مع إلغاء الصيغ ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة »  
إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سد الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل  
الموجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ،  
وهو عين المخالفة ، وأشبه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني . وإذا  
كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ،  
فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع  
الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفي من التنبيه على رجحان  
هذا النحو ما ذكر

والثاني من النظيرين هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي  
بجسب الاستقراء<sup>(١)</sup> ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان  
الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه . أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات  
الثلاث ( حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه . فحرموا الأول دون الثاني . قال  
الثوري : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجحد على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض  
منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي في خصوص  
هذه الأمور أو المنهيات . فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات  
للقرائن المحففة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى  
دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك يمكن باستقراء  
موارد هذه الأوامر والقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عيناً . ويصح أن يبنى  
عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له . أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن  
أن يقال نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً  
معيناً بمعرفة حكمته وسره . بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع  
محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٩

المصالح في الأمور ، والمفاسد في المنهيات ؛ فإن المفهوم من قوله : ( أَقِيمُوا الصَّلَاةَ )  
المحافظة عليها والإدامة <sup>(١)</sup> لها ، ومن قوله « اكْلَفُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ » <sup>(٢)</sup>  
الرفقُ بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛  
أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : ( فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ) مقصوده  
الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعي إليها فقط ، وقوله :  
( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) جاز مجرى التوكيد لذلك ، بالنهي عن ملازمة الشاغل عن السعي ،  
لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً <sup>(٣)</sup> في ذلك الوقت ، على حد النهي عن  
بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك إذا قال : « لَا تَصُومُوا يَوْمَ النُّحْرِ »  
المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً ، ومن قوله :  
« لَا تُؤَاوِلُوا » أو قوله : « لَا تَصُومُوا الدَّهْرَ » الفرق بالمكلف أن لا يدخل فيما  
لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم  
الأمر واستعماله في معنى مجازي . وإن لم تحقق بالاستقراء والقرآن مقصوده  
كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي . وكان  
فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصاحبة وتحديد ما فيه دفع الشق الثاني  
السالف وهو قوله ( وكثيراً ما يظهر ييادى الرأي الخ ) فكأنه يقول له : ومالنا  
بيادى الرأي وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فإذا كان كذلك  
فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته ،  
على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصالحى تفصيلاً  
( ١ ) وهذا فهم يتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة . ومن القرائن  
المحتفة بهذه الأوامر وهي فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة ،  
مع القرائن المقابلة كقوله تعالى ( حافظوا على الصلوات ) وهكذا

( ٢ ) تقدم ( ج ٣ - ص ١٤٤ )

( ٣ ) أى بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا له وشاغلاً عنها ، فليس  
النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعي مكفئي لطالب إقامة الجمعة . فلذلك قال ( جار  
مجري التوكيد ) لأن الأمر بالسعي يتضمن للنهي عما يشغل عنه ، فكان التمهيد  
بهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصل عليه الصلاة والسلام ، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي ، تحقفا بأن مغزى النهي الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة<sup>(١)</sup> ، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك ؛ كقوله تعالى : ( وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ) ( فَأُذِنَ فَضِيَّتِ الصَّلَاةُ فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملازمة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء الصلاة<sup>(٢)</sup> ، وزوال<sup>(٣)</sup> حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلوتركت اعتبارها على الإطلاق لكنناً قد خالفنا<sup>(٤)</sup> الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الغرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك<sup>(٥)</sup> أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً . وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب (٢) و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما ، والمقصود هو الموصوف (٤) أي قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها ؛ كما سيقول ( فيوشك الخ )

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي ؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد تنحرف عن الغرض الذي يرمى إليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران

## في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥١

وسرد الصيام قد جاء النهي عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم يفتخوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي : « أحدهما » أنه نهاهم فلم يفتخوا ، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيهم بالخالفه مسافهة ، وقابلوه بالعصيان صراحاً ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيهم ، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً<sup>(١)</sup> ، وحاشى الله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيهم عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللاأواء في مرضاة ربهم

وأيضاً فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي ، فجاء الأمر بمكالم الأخلق وسائر الأمور المطلقة ، والنهي عن مساوى الأخلق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جمل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنْتَه ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الفرر<sup>(٢)</sup> ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تُزهِى<sup>(٣)</sup> ،

(١) لأنه أقرهم على الوصال على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقي على حاله  
(٢) كما في حديث ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الفرر ، وعن بيع الحصة ) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثله أيضاً الملامسة ، والمناذبة ، والمزابنة . وكما في حديث ( لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر ) رواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للفرر في الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

## ١٥٢ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي ( المسألة السابعة )

وبيع حبل الحبلية<sup>(١)</sup> ، والحصاة<sup>(٢)</sup> وغيرها ، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقائى كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز. ومثل هذا لا يصح<sup>(٣)</sup> فيه القول بالمنع أصلاً ؛ لأن الفرر المنهى عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً<sup>(٤)</sup> بين السلامة والعطب . فهو مما خص بالمعنى<sup>(٥)</sup> المصلحى ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد .

(١) أى بيع تاج التاج ، أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه

(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لامن إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : بيع الخيار ، بيع النسيئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى يجعلها كالقمار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الفرر أمران . الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى ما يتساح فيه إما لحقارته أو للشقة في تميزه وتعيينه . وما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع ، والحل في بطن الدابة ، والقطن المحشو في الجبة ، إذا كانت تبعاً

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء ؟ فالأفضل الرجوع إلى ما قلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للشقة في معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاضات أن يحصل حرج ومشقة ، فاقضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض ، والمقائى كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه ومواقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن يقتضى عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى يضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الفرر بالمعنى المصلحى أى من المصالح المرسله على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسله مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — نفود السؤال فنقول : ألم يكن البطيخ في عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى في السوق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٣

وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء؛ والفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو نذب ، وما هو نهي تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر الى اللصالح ، وفي أي مرتبة<sup>(١)</sup> تقع ؟ وبالاستقراء<sup>(٢)</sup> المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهي كذلك أيضاً ، بل تقول : كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى<sup>(٣)</sup> المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيدة مهوى القرط<sup>(٤)</sup> ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ وعلى هذا المساق يجري التفريق<sup>(٥)</sup> بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أئام الحرميين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصهباني

جهاراً ؟ فقي زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

(١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

(٢) أي في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن

هو المعنى الأصلي ، كما مثله بعد

(٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القرينة ، كما في

قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل<sup>١</sup> أبوها وإما عبد شمس وهشم<sup>٢</sup>

(٥) أي فلو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول ،

بل المعقول بما سيق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين ؛ لأن كلا منهما قد يكون

سياً في تنجيس المأموإفساده

في القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فن بعملٍ مثقالِ ذرَّةٍ خيرا يره) فا تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ، فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبذل وأقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تغاليا في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتقال بعيد عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهمالها اسراف أيضا ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيدكر بعد أن شاء الله تعالى

### فصل

فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم ، موافق لتصد الشارع في ورده وصدرة ، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعب ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر والنهي ( لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ) ( وَلِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ) ، لكن لما كان المكلف ضعيفا في نفسه ، ضعيفا في عزمه ، ضعيفا في صبره ، عذره ربه الذي علمه كذلك وخلق عليه ، فجعل (١) له من جهة ضعفه رقعا يستند اليه في الدخول في الأعمال . وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة . والخواطر المشعبة ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته ، وهينة له في أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل مداومة ، حتى لا يععب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صار الثقل عليه خفيفا ، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله : ( وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ) ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ) فكان (١) وقال ( اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة ) ونحوه من موجبات الرفق



في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٥

المشقة وضدها إخافيان لاجقيقيان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد قفيه نفسه ، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمثل على الجملة ، وفي الرفق راجعاً الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله ؛ ( وتبطل اليه بتبتيلاً ) وأشباهه

### فصل

وأما الأمر والنواهي غير الصريحة ففروب .

( أحدها ) ما جاء بحجى الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : ( كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ) ( والوالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ) ( وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا <sup>(١)</sup> ) ( فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ ) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

( والثاني ) ما جاء بحجى مدحه أو مدح فاعله في الأمر ، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي . وترتيب الثواب على الفعل في الأمر وترتيب العقاب في النواهي ، أو الإخبار بحجة الله في الأمر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي ، وأمثال هذا الضرب ظاهرة كقوله : ( والَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ) وقوله : ( لَأَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ) وقوله : ( وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ ) ( وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا ) وقوله : ( وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ) وقوله : ( انه لا يحب المذمرين ) ( وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ) ( وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة

( ١ ) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف خبره ، وهو محال

على طلب الفعل في المأمور ، وطلب الترك في المذموم ، من غير اشكال ( والثالث ) ما يتوقف عليه المطلوب : كالفروض في مسألة « ما لا »<sup>(١)</sup> يتم الواجب إلا به « وفي مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى »<sup>(٢)</sup> عن ضده « و « كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكعبي ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال ، لا مقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها . وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لأعلى القصد الأول ، بل هي أضعف<sup>(٣)</sup> في الاعتبار من الأمر والنواهي الصريحة التبعية ؛ كقوله : ( وَذَرُوا الْبَيْعَ ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمى في الاعتبار أصلاً . وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي

( ١ ) كفصل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لا يجب غسل الوجه . أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثم بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالآخر فقط ؛ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو العادي فالمختار أنه لا يجب تنعاً ، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة . وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف في غير الأسباب . أما الأسباب فقد نقل الإجماع على وجوبها . بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالخز بالسكين بالنفse للقتل : لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب كما تقدم .

( ٢ ) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي ، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب

( ٣ ) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٧

الفرق بينهما فقه كثير<sup>(١)</sup> ؛ ولا بد من ذكر مسألة<sup>(٢)</sup> تقررها في فصل يبين ذلك ، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله

### فصل

« الغصب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب . « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المصوب فهو منهى عن ذلك ، آثم<sup>(٣)</sup> فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد الا الرقبة ، فكان النهى أولاً عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدى على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه<sup>(٤)</sup> الآخر بالحكم التبعي ، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما يبنى على كل منها  
(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه . مقام الأمر والنهى الأصلي والتبعي . وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه . ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغصب والتعدى التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة . وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينهما وبين مالكها فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعا له ، وهناك يحى الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يترتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الأمر بالشيء وما معها . فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب ( وهذا البحث جار الخ ) فمسألة الغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به . وما معه ، كما هو ظاهر

فإذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يصمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع<sup>(١)</sup> القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فإذا كان تابعا صار النهي عن الانتفاع تابعا للنهي عن الاستيلاء على الرقبة ، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع ، إلا على قول بعض<sup>(٢)</sup> العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة<sup>(٣)</sup> في القصد الأول ، والأظهر أن لاضمان عليه ، لمعوم قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج<sup>(٤)</sup> بالضمان<sup>(٥)</sup> » وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهي عن الغصب ، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء ، فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحا عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح<sup>(٦)</sup> مع النهي الضمني وهذا البحث حاز في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصودا

(١) أي من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المغموب للمالك إذا كان أرضا أو عقارا استعمالا في السكى أو الزرع أو الكراء مثلا . وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحراث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الاتفاق عليه ، لأن الخراج بالضمان . وأما ما عطل ولم يستعمل كن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفعة فعليه الكراء

(٣) أي فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصدا أصليا

(٤) أي وقد دخل المغموب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذي : حسن صحيح غريب قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت : رواه أصحاب السنن وضعفه البخاري وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اهـ

(٦) أي البيع إذا فرض أنه لم ينع عنه صراحة . بل اكتفى باندرجاه ضمن الأمر في قوله ( فاسعوا إلى ذكر الله ) فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغموب كذلك ، أي لا يرتب عليه حكم النهي ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا نضمن لأن النهي عنها حيثئذ ليس أصليا بل تبعي . وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في ( وذروا البيع ) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

## في الفرق بين الأمر الصريح وغيره؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٩

في نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشئ ، هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشئ ، هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعلّياً فضمانه ضمان<sup>(١)</sup> التعدى لاضمان الغصب ؛ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فلذلك يضمن بأرفع<sup>(٢)</sup> القيم مطلقاً ، ويضمن ما قبل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدى فعند التلف<sup>(٣)</sup> خاصة ، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب في هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدى بأمور : منها أن التلف بسماوى يضم منه في الغصب لا التعدى ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر ، وفي التعدى يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم . والسرقه كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من التعدى يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدى الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شئ له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعدى زيادة المكترى والمستعير على المساقاة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لما داخل في منافعها ، فيضمنه مطلقاً سواء أ كان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة ، وسواء أ كان للتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلظاً قليلة كانت أو كثيرة

(٣) أى التلف بتعديده هو ، لأن التلف بتعديده لا فرق فيه بين الغصب والغصب

«ربّه لئن يَضْمَنهُ»<sup>(١)</sup> وإن كان مستعيراً<sup>(٢)</sup> أو متكارياً ضمن قيمته « وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فإذا بنينا على غيره خالفاً أخذ آخر . والأصل المبني عليه<sup>(٣)</sup> ثابت فالقاتل<sup>(٤)</sup> يستواء البابين يبنى قوله على ما أخذ :

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : « هل الدوام كالأبداء » فإن قلنا ليس الدوام كالأبداء فذلك جار على المشهور في الغصب ، فالضمان يوم الغصب ، والمنافع تابعة ؛ وإن قلنا إنه كالأبداء فالغاصب في كل حين كالمتبدي للغصب ، فهو ضامن في كل وقت ضمناً جديداً ، فيجب أن يضمن الغاصب بأرفع<sup>(٥)</sup> القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه في كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كمنقصبه حينئذ

« ومنها » للقاعدة المقررة وهي « أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى ، وإنما للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا ؟ فإن قلنا هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

(١) أي لا أعلى القيم ولا المنافع

(٢) أي وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة

(٣) أي هنا وهو أن الأمر والنهي التبعين غير منحتمين ، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على ما أخذ أخرى لا تحرم هذا الأصل . أي فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور إناء على تلك المأخذ التي سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرد لا ينافي أن يضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً يبنى عليه ما يبنى على المقصد الأصلي ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد ( فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف ) وذلك لأنه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبني منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً ، ولم يكن للخلاف وجه

(٤) كالشافعية

(٥) أي فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفعولاً

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراد بالتقصير والمقتضى ١٦١

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لاضمان المنافع ، وإن قلنا لم يضمن ~~بشيء~~ فهو بمقتضى التفرقة

( ومنها ) أن الغاصب إذا قصد ملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فإن قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمآن » فكانت كل غلة ، ومن يملأ أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان ، كالأستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المفعوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فلي ملكه فهي له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضا . وأما <sup>(١)</sup> ما يحدث من انتقص فلي الغاصب بعديته ، لأن نقص الشيء المفعوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضا مما يصح أن يبنى عليه الخلاف .

( ومنها ) أن يقال : هل المفعوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعد كالتعدي فيه ؛ لأن الصورة فيهما معا واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب ، استر واحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى القاصد ، وإغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؛ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن القصد أثر وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق

(١) تكميل لقوله ( وإن قلنا أنه لا يتقرر الخ ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول إذا حدث نقص بساوى ألا يضمن في الغصب أيضا فاجاب بأنه ضمن لتعديده بالغصب . لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن أبعاضها وقوله ( كما يضمن التعدي على المنافع ) علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديده لا بساوى . وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن له أن يضمّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكاريها ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ما قاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكه منتهم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما<sup>(١)</sup> خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المنصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين<sup>(٢)</sup> منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصحابه وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة مسألة أخرى ترجع<sup>(٣)</sup> إلى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيلة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان
- (٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمه ، بما في ذلك من الوجود الأربعة التي يبنى عليها الخلاف في الصحة والبطلان
- (٣) أي من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان ، وما عداه يختلفان فيه فموضوعها مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعا ، لأن اعتباره يناقض اعتبار المتبوع . بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منتهم بمجرد ، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه ، واعتباره لا يناقض اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يملق به أمر ولا نهى ، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانحتمام



## ( المسألة الثامنة )

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا<sup>(١)</sup> به والآخر منهيًا عنه عند فرض الانفرد ، وكان أحدهما في حكم التبعية للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر<sup>(٢)</sup> من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فلنفي وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

( أحدها ) ما تقدم<sup>(٣)</sup> تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك قول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم ين على كون النهي تبعية<sup>(٤)</sup> ، وإنما ينى البطلان على كونه مقصودا .

( والثاني ) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما<sup>(٥)</sup> ،

(١) يعنى مأخوذا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى في الأمثلة .

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الاصلى والتابع ، واعتبار الأول دون الثانى ويان ذلك فى النصب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية انما الفرق آت من جهة القصد الاصلى والتبعية لا غير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا فى مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باقى الأدلة لجيد (٤) يعنى أن النهى مع كونه صريحا لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه فى هذه الجهة بل بناء على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله ( فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية ) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وان كان تبعية ، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدليلىين بعده ، لانهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين فى محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والآخر منهيًا عنه لأن كلاما من الاقتضاءين متوجه الى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يردا ألبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهي ، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدي الى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعل أو ترك<sup>(١)</sup> ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع<sup>(٢)</sup> ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطليين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني . وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتبين توجه ما تعلق بالتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المقول

( والثالث ) الاستقراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها<sup>(٣)</sup> وغلاتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه ، فلا إنسان أن يملك الرقاب ويتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بضرورة لا خلاف فيها . وذلك أن العند في شراء الدار أو القدان أو اللجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشياء ذلك حائز بلا خلاف . وهو عقد على الرقاب لاعلى المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة<sup>(٤)</sup> . والغالب أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

( ١ ) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً

( ٢ ) أي وموضوع المسألة ليس فرضاً وعقلاً فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة

( ٣ ) أي التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الاصلى جاز العقد

عليها مع التبوع فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الفرر والجهالة

( ٤ ) وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٦٥

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها<sup>(١)</sup> ، للنهي عن بيع الغرر والمجهول ، بل المقد على الأ بضاع<sup>(٢)</sup> لمنافعها جائز ، ولو انفرد المقد على منفعة البضع<sup>(٣)</sup> لامتنع مطلقاً إن كان وطناً ، ولا تمتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج المقود عليه من الجبل الى العلم ، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك<sup>(٤)</sup> أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجازات على الجملة<sup>(٥)</sup> باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق<sup>(٦)</sup> ، ومع ذلك فالمقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذ الحر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني ،

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعاً  
(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه . وليس للمالك التصرف في ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالمقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً . لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنت إما مطلقاً كالوطء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها . وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه في الجواب عن الاشكال الثانى ( وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب الخ )

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هي توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهى اذا قصدت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة فان قيل هذا مشكل بأمور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملة الذوات <sup>(١)</sup> — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود <sup>(٢)</sup> في تلك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هى التى تعود على العباد بالصلاح ، لأنفس الذوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا تنفع فيها ولا ضرر من حيث هى ذوات ، وإنما يحصل <sup>(٣)</sup> المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسبما نصراً عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً إنما وقع على المنافع خائفة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض <sup>(٤)</sup>

(١) أعم لأن الرقاب جمع رقة ، وهى لغة المملوك من الرقيق  
(٢) هذه المتابعة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تملكها للخلق ، معنى والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله ( وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما ) إلا أن الشارع يقصد تملكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك . أما التقابل فى عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً ؛ فانما يحصل المقصود به من حيث منفعة من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعة لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشبه أمره فى بادئ النظر ، وغرضه المهم ترويح الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فحقق أولاً متلازمين فى

إذا أمر بالشئ - ونهى عن لآزمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الاول لا للتابع ١٦٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلا بد من إثباته أولا واقما في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني إن سلمنا أن الذوات هي المقود<sup>(١)</sup> عليها فالمنافع هي المقصود أولا حنها ، لما تقدم من أن الذوات لا تقع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولا هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذا في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع ، فافتضى هذا بحكم ما تحصل<sup>(٢)</sup> أولا أن تكون الذوات مع المنافع في حكم<sup>(٣)</sup> المعلوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شئ يتبعه ذات ذلك الشئ ، فاكترأ الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنيا<sup>(٤)</sup> على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والاخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شئ . على ما سبق في المقدمات

(١) أى مقصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليما لما منعه أولا أما كون المقود عليه والذي تجرى عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بل كان المنع لقصد تملكها رأسا . فهنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أى القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أى دائما وفي كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو نبيعة الذوات في كل مادة للمنافع . لحاصل هذا الاشكال الثاني نقض لإجمالى . ومآل ما بعده إلى المعارضة باثبات ان كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتى النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ بَاعَ تَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ فَشَرُّهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهَا الْمُبْتَاعُ <sup>(١)</sup> » وقال : مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَلَهُ لِسَبْدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ <sup>(٢)</sup> » فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندهم <sup>(٣)</sup> تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جل فيهما التابع للبائع ، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم . فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مشمونة <sup>(٤)</sup> ، معتمد بها في أصل العقد ، مقصودة ؛ فهذا <sup>(٥)</sup> يقتضى القصد إليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عاды ، وعدم القصد إليها شرعى ، فانفصالاً تناقض لأننا نقول : كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل  
(١) رواه مسلم ومالك بلفظ ( إلا أن يشترط المبتاع ) ورواه ابن ماجه وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) في القاموس وشرحه أثمته سلطته وأثمن له أعطاه ثمنها . وأثمن المتاع فهو شمن صار ذا ثمن . وأثمن البيع سمي له ثمن . وليس في المادة مشمون

(٥) أى ما أورد في مادة هذه المعارضة منضم إلى أصل القاعدة بالغاء المنافع في جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً ، ريادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إِذَا أَمَرَ بِالشَّيْءِ وَنَهَى عَنْ لَازِمِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ فَالْحُكْمُ لِلْمَقْصُودِ الْأَوَّلِ لَا لِلتَّابِعِ ١٦٩

إليها عرفاً وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء<sup>(١)</sup> الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة<sup>(٢)</sup> المصالح ومقاصد المكلفين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة . وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء ، ثبت<sup>(٣)</sup> أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول ، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه<sup>(٤)</sup> صحيح ولا يقدح في مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضاً ليس<sup>(٥)</sup> للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ماله في الصفات والذوات فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس<sup>(٦)</sup> المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهة كلنا في الأسباب بالأمر (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد ( العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعاً )

(٢) وهي تقتضى مراعاة العوائد . وقوله ( مصالح الأصول ) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنيًا على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقى الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله ( وقد قلتم إلخ ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن النوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها ومعدّها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيقي

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، والحرق سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة

والنهي ، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فخلقوة لله تعالى ، حسبما  
تقرر في كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير  
داخلة تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا

ويدل على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؛ كذبح  
الحيوان وقتله للأكلة ، وإتلاف الطعام والشارب والملابس بالأكل والشرب  
واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن  
مؤذيا وكان إتلافه تكليفا<sup>(١)</sup> ليس بضروري ولا حاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة  
المائعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف  
والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق  
تلك العبارة — أن الذوات لا يملكها إلا الله — سوى الخلاف في اصطلاح ،  
وأما حقيقة المعنى فتتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها  
صح كون المنافع تابعة ، وتصور<sup>(٢)</sup> معنى القاعدة

« والجواب عن الثاني » أنه ان سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم ؛ أما  
أن المقصود المنافع فكذلك نقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي  
نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان  
فإن العبد مثلا قد هيئ في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي ، من الخدم

ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع ، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة قال الأمر  
إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا  
حقيقيا ولا نسبيا . وقد سلمت نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات  
إلينا . بلا فارق ، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معا

( ١ ) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكليفا لضروري من المنافع لكان مطلوبيا لا مباحا  
فلا يتوقف على كونه مملوكا للتلف ، فلا يدل على مدعه ، كإتلاف جدار لغيرك  
لتسد بأفقاذه ثلثة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا  
( ٢ ) أى واقعا في الشريعة ، فصح أن تستدل عليه



إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبذات ، وكل واحد من هذه الخمة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا يتناهى . هذا ، وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي<sup>(١)</sup> في حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره<sup>(٢)</sup> ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان الملوكة للانتفاع بها ، فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع . وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر منها بعض<sup>٣</sup> إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جنبها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبط المنافع من جنبها<sup>(٣)</sup> قصداً ، لافي الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً ، لحصول الجمالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود ، وشيء معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذا النظر إلى المنافع خصوصاً<sup>(٤)</sup> نظر إلى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقلاً ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر<sup>(٥)</sup>

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الذوات هي المقدمة انقصودة أولاً ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هي التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة

(١) أى أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العدد

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا في طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لا في الوقوع وجوداً) كما أشار إليه بقوله ( وكل نوع تحته الخ ) . وقوله ( ولا في العقد الخ ) تابع للوجود . وقوله ( حتى يضبط منها الخ ) أى تقتضط قصداً فيهما . ولكنه نظر جزئى

(٤) أى والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً<sup>(١)</sup> إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد الحاط به بحسب الإمكان ، لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة في أنفسها ، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثمناً ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن المقدم عليها ، والقصد في العادة اليها ، فإن أجازه<sup>(٢)</sup> الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم<sup>(٣)</sup> ، وإن أراد تبعية ما فسلم ، ولا يلزم من ذلك محذور ، فإن الأمور<sup>(٤)</sup> الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً ، وأيضاً فلايمان<sup>(٥)</sup> أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات ، حسبما نصوا عليه ، والشرط من توابع الشروط ، فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أولاً ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

(١) أى دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الأعيان نظر كلى وأنه المقدم طبعاً وشرعاً الخ

(٤) أى والأصول مع منافعها كذلك ، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان . كاضطاط الجزئيات بكليها . وقوله ( أولاً ترى ) يقوى به التشبيه الذى جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعى الأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه الواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس، فالحكم المقصود الأول للاتباع ١٧٣

وكذلك تقول إن العقد على المنافع باقراها يقيمها الأصول، من حيث<sup>(١)</sup> إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهو معنى الملك، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المقنونة عليها، ومقتضى باقضاها، فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا، وإن كان كذلك في المعنى، لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى، الذي لا ينقطع إلا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها، أو المعاوضة عليها، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من النسي لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد، أو على أن لا يبيع<sup>(٢)</sup> ولا يهب، وما أشبه ذلك؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما، وليس بشركة، لأن الشركة على الشيعاء، وهذا ليس كذلك. وانظر في تعليل<sup>(٣)</sup> مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت، في الموطأ. فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والخد لله

« والجواب عن الثالث » أن ما ذكر فيه شاهد<sup>(٤)</sup> على صحة المسألة، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم

(١) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، هي هنا إبقاء يد المنتفع عليها. وقوله ( كالعقد على الأصول سواء ) أي في خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع إلا له مثلا، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم نسما شريت ) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبعها إلا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فها هنا محضه

(٤) فهو لنا لأجلنا. قلب المعارضة لجعلها دليلا للمعارض

يكن ثمَّ اشتراط ، وكانت قد أيرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلوصارت للمشتري . إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً وإعمالاً للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق في استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشتري . وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل <sup>(١)</sup> عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له ؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع <sup>(٢)</sup> من أجل بقاء التبعية أيضاً ، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجر <sup>(٣)</sup> شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزة ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمره التي لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق <sup>(٤)</sup> غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشتري ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جداً ( والجواب عن الرابع ) أن القصد الى المنافع لا إشكال في حمله على الحماة ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أي بانتزاع السيد له

(٢) وهو الضرر والجهالة

(٣) أي ما لم يرد الى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً الخ . أما مع العبد فلا حاجة الى شيء من هذا وهو روح المسألة

(٤) في جميع الأصول ولواحقها ، أي حتى في مسألتى الحديث ، فدعوى أن الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية

إذا أمر بالشئ. ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للناهي ١٧٥

فإن قلت أنها مقصودة على حكم الاستقلال فتبر صحيح ، لأن المنافع التي <sup>(١)</sup> لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز القصد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع إلى الأصل . فالشجرة إذا اشترى أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكرر أو تزدرع ، وكذلك سائر الأشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لا من جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير <sup>(٢)</sup> موجودة بعد ، فليست بمقصودة إذا قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإثبات المقصود الأصل . فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل ، كإشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم <sup>(٣)</sup> للارتفاع بعلمه ، أو غير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد <sup>(٤)</sup>

(١) قصر الكلام عليها مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك - لئلا يفتى في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل (٣) إلا أن المثاليين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ، إلا أن النتيجة حاصلة في المثاليين للارتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فسنعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المثاليين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق بما فرضه أولا

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كشراء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أي بطريق كلي كما قال سابقا إنه يكفي لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

## ١٧٦. الفصل الثالث فى الأوامر والنواهي ( المسألة الثامنة — فصل )

زيد فى أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها <sup>(١)</sup> قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هى ضوابط المنافع بالكلية وإذا ثبت <sup>(٢)</sup> اندفع التناقض والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر <sup>(٣)</sup> أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع فى الحقيقة ، وإنما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

### فصل

وبقى هنا تقسيم ملائم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

( أحدها ) ما كان فى أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكام ولا وجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل <sup>(٤)</sup> حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف فى هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة فى الحكم ، اذ لم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا آلبته ،

( ١ ) أى بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حكم لروح الاعتراض

( ٢ ) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة

( ٣ ) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما إنما هو الى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عند انفراده لا توجه اليه عند كونه تابعا

( ٤ ) لا يحتاج اليه فى المثالين الأولين . فانه فيدهما بما يناسبهما . فهو قيد فى خدمته بعد وما بعده ، فان المنفعة فيهما لم تبرز وجودا وهو واضح ، لان وجود الأسئلة الأربعة فى أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لانها : انعط حكم الضرر المحسوس كما سيأتى فى القسم الثالث

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالنكبي فالحكم للتصود الأول لا للتابع ١٧٧

وحكمها التبعية كما <sup>(١)</sup> لو انفردت فيه الرقة بالاعتبار .

« والثاني » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانزعاج وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً ، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً

« والثالث » مافيه الثابتان : فبإينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو مستظم في سلت الأول ولا في الثاني . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوساً ، كالثمرة الظاهرة قبل مزائلة <sup>(٢)</sup> الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشياء ذلك ، مما حصلت فيه الهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشياء ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان <sup>(٣)</sup> يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أي فلا فرق بين أن يقول : بعت الشجرة بمنافعا التي تحدث مثلاً . وبعت الشجرة . بدون ذكر المنافع . أما القسم الثاني فتعتبر المنافع . شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل . ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أي وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني ، لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقه) أي أن كل واحد من ضربين القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق

## ١٧٨ . الفصل الثالث في الأمر والنهي ( المسألة الثامنة — فصل )

على الجملة ارتفع بوارد الطلبين عنه<sup>(١)</sup> ، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض في المعاوضة عليه ، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجملة . ولا ينازع في هذا أيضاً . إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد الكاتب<sup>(٢)</sup> كالعبد غير الكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضاً فليس تجاذب الطرفين على حد واحد ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال ، ولا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإيجاب ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإيجاب وقبل بدو الصلاح ، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإيجاب للمشتري ، فإذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية ، فجز بيعها بانفرادها ، ولكن من اعتبر الاستقلال قال : هي مبيعة على حكم الجذوة لو بيعت على رهوس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام . ( والحكم فيهما ) أي الضريين المذكورين ( واحد ) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه . وقوله ( يتجاذبان ) حقه ( يتجاذبانهما ) أي الضريين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما .

( ١ ) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط ، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي نقرر . ولكن بقى لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السبق وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد . بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريه . فبين ذلك بقوله ( ومن جهة أخرى لما برز ) إلى آخر الفصل

( ٢ ) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس . وواحد لغير المحسوس . وهما المتباينان المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه



إذا أمر بالشئ، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٩

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما <sup>(١)</sup> بقى من مقاصد الأصل <sup>(٢)</sup> فيها ، ووضع <sup>(٣)</sup> فيها الجوانح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له ، فكانها على ملك صاحب الأصل ، وحين <sup>(٤)</sup> تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمتقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مفتقرة فيها ، لأن اليسير في الكثير كالتابع . ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المشتري ؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه ، وإنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من بقاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء <sup>(٥)</sup> على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً ، أم لا . فإذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

### فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شئ بينه وبين الآخر تبعية جار <sup>(٦)</sup> في الحكم مجرى التابع

(١) يؤخذ من قوله بعد ( ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه ) أن اللام لتعليل قوله ( وحكمها الخ )

(٢) أى لا المقاصد التكميلية : كبقاء النضارة وحفظ المائية

(٣) أى وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها

(٥) مرتب على التثني قبله . وقوله ( مطلقاً ) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الأثناء المفضض ، والجلوس على السرج والكرسی المفضضين ، إذا كان يتقى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبء بالتوابع

والتبوع المتفق<sup>(١)</sup> عليه ، مالم يعارضه أصل آخر<sup>(٢)</sup> ، كسألة الإجارة على الإمامة مع<sup>(٣)</sup> الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير<sup>(٤)</sup> ، ومسألة الصرف<sup>(٥)</sup> والبيع إذا

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله . فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مشر لم يبد صلاحه ، وكانت قيمة الثمر تلك مجموع الأجرة فأقل ، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة ، وكان الغرض منع الضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة ، لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل وهو الدار أو الأرض ، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراطها منفردة . فعولمت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها

(٢) كسد الذرائع ، وتقديم درء المفسد . وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الإجارة على الإمامة من المصلين . أما من الوقف فكأعانة . قال ابن عرقة في جوازها على إمامة الغرض ثالثاً يجوز إن كانت تبعاً للأذان . أي ومثله - بل أولى - خدمة المسجد . لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة . فلما كانت ناعية لما هو جائز جازت . ومعلوم حواز الإجارة على الأذان وخدمة المسجد . فقد كان يعطى عمر أجراً على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كأعطية الولاية والقضاة ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أي بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة . بعد اسقاط كلفة الثمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل . كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشتراط له في المساقاة على الشجر . إن كان ربعا فربع ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل . فيدخل في المساقاة تبعاً ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التتابع . وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف (٥) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الأصل

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨١

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس<sup>(١)</sup> أوفى القصد أوفى المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود . ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكان كالملغى حكماً

(ومنها)<sup>(٢)</sup> أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً ، إذ لو كان تفصيلياً اصرار إلى حكم الاستقلال فكان النهى وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه . فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رد بعيب وقد كان آتاف ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد . كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً . فجعل الصرف تابعا للبيع (١) كالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالباع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداها على الأخرى : حكم التبعية استنفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلاً فامتنع ، وهو لم يتمتع ، فليس مستقلاً ، فليس تفصيلياً . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية . وهي وجود جهتين له تقتضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفرع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله ؟ أم لا ؟ <sup>(١)</sup> وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف النعم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالغنم » فالخراج تابع للأصل ، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فنافسه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولًا ، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كاستحقاق الملك على الاستثناف <sup>(٢)</sup> وتأمل مسائل الرجوع <sup>(٣)</sup> بالغلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) في تضمين الصانع ما كان تابعًا للشيء المستصنع فيه ، هل <sup>(٤)</sup> يضمه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

(١) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له في الثمن

(٢) أي كأن الملك استوفى الآن عند طرؤ الاستحقاق ، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة . للحكم) أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم . كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتري كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعًا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لإتبعية حيثئذ للملك صحيح . فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها ، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) في المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كمينية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقًا احتاج له المصنوع في صنعه أم لا . وقيل إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع ، كالكتاب الذي يستنسخ منه . والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشئ. ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨٣

المتنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستنسخ أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع (ومنها) في الصرف ما كان من حلية <sup>(١)</sup> السيف والمصحف ونحوهما تابعا أو غير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة <sup>(٢)</sup>

### فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل مالا <sup>(٣)</sup> منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :  
« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن ينتفع به ، فلا إشكال في أنه جار

(١) المحلى بأحد التقدين يجوز بيعه بأحد التقدين إن أبحاث التحلية ، كيف ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواء كانت الحلية تابعة أم لا . يبيع بصنفة أو غير صنفة . ويزاد في البيع بصنفة رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبقى الكلام حيثئذ في تسميته صرفا ، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد ينقد من غير صنفة . وأما بصنفة عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطة . فمسألتنا من المبادلة أو المرافطة ، لأنها فيما كان من صنفة أما ما كان غير صنفة فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحله أمتعته . ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا إذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون متفعا به اتفعا شرعيا ، واحتزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه لا ينتفع به ، وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أى شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الاتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

يجرى مالا منفعة فيه ألبته . « والثاني » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيد أن يوجد في الخارج ، إذا ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الإشارة الى هذا في كتاب <sup>(١)</sup> المقاصد ، فلا بد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذاً الى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما ، فهنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

( أحدهما ) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصل العرفا ، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد <sup>(٢)</sup> على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصل والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح <sup>(٣)</sup> لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة <sup>(٤)</sup> على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية يأنى فيها ما تعلق بها من الطلب ، فكذلك ههنا

( ١ ) في المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للفسدة . ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله ( هذا الاعتبار ) أي عدم التحض وبناء البحث عليه

( ٢ ) الاستثناء منقطع وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله ( اللهم الخ ) .

( ٣ ) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فإذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة . فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبقى عين يمكن تملكها

( ٤ ) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والخرج . بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري ويترتب على منعه الإخلال بالضرورة . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامة على مسألة إلغاء التابع . فلذا قال ( وهو من الأدلة الخ ) أي فليضم الى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٥

اللهم الا أن يكون للعائد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

( الأول ) اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع <sup>(١)</sup> وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول ( والآخر ) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطريقه <sup>(٢)</sup> سابقا أو كسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله في أصالة المنافع المحالة <sup>(٣)</sup> شراء الأمة بقصد <sup>(٤)</sup> إسلامها للبناء كسبا به ، وشراء الفلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمرآ ، والسلاح لقطع الطريق ، وبعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والزرع والزرع على رأى من منع <sup>(٥)</sup>

( ١ ) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرآ  
( ٢ ) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا  
( ٣ ) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء. بالخصوص وكان المقصد الأصيل فيه الحل شراء الأمة الخ . فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة : فان شراء الخمر مثلا لا أصل فيه الشرب المحرم

( ٤ ) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة

( ٥ ) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة . مع اتفاقهم على جواز قبضته . فبعضهم أجاره وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبار القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه ناعيا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبار المتبوع ما كان غالبا رهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الاغلب عرفا باختلاف البلاد . إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرما باعتبار القصد الأصيل عرفا . لكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق بما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل . فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازه ، لا أنا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء<sup>(١)</sup> السرقة لتدمين المزارع ، وشراء الحجر للتخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصيح به الناس ، وما أشبه ذلك والنضبط هو الأول<sup>(٢)</sup> والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوحش ، وشراء الحجر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو : ( حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ) - إلى قوله : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ( فوجده التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : ( وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ) ( إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة : إنه تطلى به السفن ويستصيح به الناس ، فأورد ما دل على منع البيع ، ولم يذمهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل كل محرم ، وقال : « لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ النُّحُومُ فَيَمْلُوهَا يُبَاعِعُوهَا وَكُلُوا أَمْثَلَهَا »<sup>(٣)</sup>

( ١ ) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال . الجواز ، والمنع مطلقاً فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله ( على رأى الخ ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

( ٢ ) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلى وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص . وقوله ( المنضبط ) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد



إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٧

وقال في الخمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها <sup>(١)</sup> ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل لغير يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة فى أصل النكاح ولا تعتبر <sup>(٢)</sup> فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يحجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يحجز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإيفاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ممن مجبول ، فالمنافع التابعة للرقبة <sup>(٣)</sup> العقود عليها أو للمنافع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا يبنى عليه حكم ، إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لا حكم له فى ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة <sup>(٤)</sup> ولخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائي متما لحديث تحريم الخمر . وأما قوله ( إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ) فأخرجه أبو داود وأحمد تابعا لتحريم الشحم . فلو فصل الحديثين بقوله ( وقال .. ) لكان أليق . فان صنيعة موم أنهما حديث واحد فى الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للسألة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصداً أولاً التابعة للرقبة مباشرة ، وكذلك المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . ففى النكاح المقصود الأول النسل مثلاً . ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يحجز النكاح المشار إليه سابقاً . ويصح أن يكون المراد لم يحجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجعولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقاله

في سؤا لهم عن شحم الميتة وأنه بما يقصد لطلاء السفن وللإستصباح ، وكلا الأمرين  
بما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض<sup>(١)</sup>  
القصد العام ،

فإن<sup>(٢)</sup> صار التابع غالبا في القصد ، وسابقا في عرف بعض الأزمنة ، حتى  
يعود ما كان بالأصل كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أعلن هذا  
يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم ، والقاعدة مع ذلك  
ثابتة<sup>(٣)</sup> كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق<sup>(٤)</sup> ولكن القصد إلى التابع كثير

( المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر  
أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص ، وهذا لا يتناقى ما لاحظناه عليه من أنه  
كان الموافق لل مقام هناك أن يقول ( على رأى من أجاز ) لا ( من منع ) لأن  
الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعا

( ١ ) أى فيبقى الحكم كما هو حالا أو حرمة

( ٢ ) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات  
والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل  
إلى قواعده

( ٣ ) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالنغير  
فيه ، لا فيها

( ٤ ) أى وإن لم ينفع صيرورة التابع منبوعا في القصد عرفا ، ولكنه صار يقصد  
كثيرا كثرة لا تصير منبوعا فهل يعتبر ؛ قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله  
عرفا فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير منبوعا ، بل  
بمجرد قصد مثله عرفا ، وهو منحقق في هذا الفرض . وقوله ( الاحتمالين ) أى المعه  
عنهما سابقا بالوجهين . اعتبار القصد الأصل . واعتبار الطارىء . إلا أن هذا يكون  
هنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة . وفي الكلام السابق لم يقيد  
بها . ولعل هذا هو الفارق . حيث حكم اتفاقا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في  
أمر الشرع . وهنا قال ( المسألة تختلف فيها ) مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر  
القصد إليه وغيره

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٩

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً ، والمسألة تختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق<sup>(١)</sup> القصد الى المبنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ، ومن لا يراها نبى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً ، وأن القصد الأصلي خلاف<sup>(٢)</sup> ذلك

(والغرب الثانى) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً فى القصد العادى ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالخلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفاً ، او يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفاً فهذا يقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهى ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على عدم اعتبارها فيصير التبع عفواً<sup>(٣)</sup> . ويبقى التبعين<sup>(٤)</sup> فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقال وقوع

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا . بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال ( وكثرة ذلك فى ضم العقدين ) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كيى أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه ( ومنع عند مالك — للبيعة . لأجل ظن قصد ما منع شرعا . سدا للذريعة — بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؛ كيى وسلف ) أى كيى جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف . كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقدا ، فال الأمر إلى بيع السلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة . كيىه سلعة عشرة لأجل وبشرتها بخمسة نقدا وإنما قال ( عند مالك ) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف . وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هذا . ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى المبنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب . فضلا عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغا حليا لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؛ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا في الشريعة ، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه إليه اجتهد به  
وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع : ينبغي أن يلحق بالمنوع ؛ لأن  
كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شيء  
واحد لا سبيل إلى تبعيته ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛  
لاستحالة التمييز ، وإن<sup>(١)</sup> سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفرادها بالعقد  
هذا ما قال . وهو متوجه<sup>(٢)</sup>

وأيا قاعداة الذرائع تقوى ههنا ؛ إذا قد ثبت قصد<sup>(٣)</sup> إلى المنوع . وأيضا  
فقاعدة معارضة درء المفسد جلب المصالح جارية ههنا ؛ لأن درء المفسد مقدم ولأن  
قاعدة التعاون ههنا<sup>(٤)</sup> تقتضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان .  
ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

( ١ ) أي ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة  
( ٢ ) وانظر لم لم يجر ههنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير ،  
 واجتماع البيع والصرف في دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل المنوع تابعا للكثير  
الجائز ؛ فكان يفصل ههنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ،  
وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه  
ويكون تقريبا على الفائدة الأولى من الفصل الثاني . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان  
أصل المنع للفرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع . فلعل لهذا دخلا في  
التفرقة ، وسيأتي توجيهه

( ٣ ) أما فيما ذكره من سبق قصد إلى المنوع وكثرته في ضم العقدين كأ مثله  
خليل السابقة فإنه كان فيها تهمة قصد إلى المنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك في مثله .  
فما ههنا أقوى

( ٤ ) أي التعاون بالجائز على المنوع الذي هو ممنوع شرعا . يعني ولما وجدت  
أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية التي جانب اعتبار التبعية ، كما أشار إليه  
أول الفصل الثاني بقوله ( ما لم يعارضه أصل آخر )

الغلام للفجور ، وأشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى <sup>(١)</sup> أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه <sup>(٢)</sup> من باب سد الذرائع ، وإنما وقع <sup>(٣)</sup> النظر الخلاف في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

### ﴿ المسألة التاسعة ﴾

<sup>(٤)</sup> ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع <sup>(٥)</sup> للآخر ولاهما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري ، إلا أن المكلف ذهب قصده الى جمعهما معا في عمل واحد ، وفي غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة — ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة <sup>(٦)</sup> ؛ لأن (١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعا للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد اليه كما هو الغرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه (٢) لعل الأصل ( لكونه ) . وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل (٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة . والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صورته (٤) لعل فيه سقط كلمة ( إذا ) ويكون جوابها قوله ( فمعلوم الخ ) ويكون قوله ( ولنصطلح الخ ) معترضاً (٥) أى بأى نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها . فقوله ( متلازمان الخ ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أى في موضع ما يشمل الإباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً . وسأيت في الأمثلة الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الأفراد ؛ والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب بأمر به . وقوله ( الحكم فيهما واحد ) أى في هذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا ، فإثبت للأمر به إذا اجتمع مع النهي عنه . وقد يثب للبإباح إذا اجتمع مع النهي عنه وقوله ( لأن الأمر ) .

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للاباحة ، كقوله تعالى : ( فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ) ، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم — فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد .

ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين ، فقد نهى <sup>(١)</sup> عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفي الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا علمت ذلك قطعتم أرحامكم » <sup>(٢)</sup> وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد ، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره في قطع <sup>(٣)</sup> الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل ( ولأن الأمر ) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة ( المأمور ) كلمة ( المأذون فيه ) وهي تشملها في الاصطلاح العام . إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم ( ج ١ — ص ٢٧٦ )

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان . والخطاب فيها لجماعة الاناث . كما في نيل الأوطار : ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى في عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فصلتم النخ . فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع

## إذا اجتمع الأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فهل لكل حكمه أم للاجتماع أثره ١٩٣

وفي الحديث النهي<sup>(١)</sup> عن افراد يوم<sup>(٢)</sup> الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو ما بعده ؛ وكذلك نهى<sup>(٣)</sup> عن تقديم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام<sup>(٤)</sup> يوم الفطر لمثل ذلك أيضا ، ونهى<sup>(٥)</sup> عن جمع الفتر وتفرق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجتماع<sup>(٦)</sup> تأثيرا ليس للانفراد ؛ واقتضاه أن للانفراد حكما ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكما ليس للانفراد ، ولو في سلب<sup>(٧)</sup> الافراد

(١) روى في التيسير عن الخمسة الا النسائي ( لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوما أو يومين ) وقال في كنوز الحقائق ( نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم ) عن الدار قطنى . وقال في موضع آخر منه ( نهى عن صوم يوم الجمعة ) عن احمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله ( وكذلك نهى عن تقديم الفطر ) بالعكس ف رمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال في يوم الفطر

(٣) ( لا يتقدم أحدكم رمضان يوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه ) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) ( لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر . ويوم النحر ) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم ( ج ١ - ص ٢٧٥ ) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكما يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت في الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون الاجتماع حكما ليس للانفراد . ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب ، يجعله راجعا إلى غرضه فى الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر فى الأفراد بسلبه . لأنه لا افراد مع الاجتماع . وكيفيه هذا فى غرضه . وسأبقى مقابل ذلك فى قوله ( وللافتراق أيضا تأثير الفطر )

(٧) إلا أن سلب صفة الافراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجى . فى توجيه مقابله . فالأصل هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاه ما يناسبه من الحكم

ونهى <sup>(١)</sup> عن الخليطين في الأثرية لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة <sup>(٢)</sup> بين الأم وولدها ، وهو في الصحيح <sup>(٣)</sup> وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن <sup>(٤)</sup> وهو كثير في الشريعة .  
وأيضاً إذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم <sup>(٥)</sup> من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره .

(١) عن جابر رضى الله عنه قال ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً وقال : لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً ) أخرجه في التيسير عن الخمسة ، وعن أبي قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً . ولكن انبذوا كل واحد على حدته ) أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي  
(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لانبهاوسكون نفسها برؤيته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى في متني الإخبار عن أحمد والترمذي : عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة ) — قال شارحه الشوكاني : حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدررقي ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذي . وفي أسناده حتى بن عبد الله المعافى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقي . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمي

(٤) قل النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضى الله عنه ، ( رده رده ) عند ما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذي وابن ماجه . قال الشوكاني : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصححه أسناده ، ورجحه البيهقي لشواهد . وعن علي رضى الله عنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال ( أدركهما فارتجعهما ، ولا تبعهما إلا جميعاً ) رواه في متني الإخبار عن أحمد — قال الشوكاني : رجل أسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارود ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبراني ، وابن القطان

(٥) أي بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى



إذا اجتمع المأمور والمخطور وليس أحدهما تابعا فهل تكبل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٥

في الجملة ؛ كالأمر والاجتماع والنهي عن التفرقة ، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد ، كال تعاون والتظاهر ، وإظهار أئمة الاسلام وشعائره ، وإيجاد كلمة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلة بين ذوى الأرواح خصوصا ، وبين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع ودم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين ودم ضدها وما يؤدي إليها ، الى غير ذلك مما في هذا المعنى .

وأياضا فالاعتبار النظري يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق . هذا وجه تأثير الاجتماع .

والافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فلا افتراق <sup>(١)</sup> أيضا معان لاتزيلها <sup>(٢)</sup> حالة الاجتماع : فالنهي عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحدما صور فيه الكلام أولا (١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق

الخليطين نعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعل ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقصر في كل المحاولة الآتية على أن ثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى معاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذى يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله ( للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ) أى لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذى في الاجتماع كما مثل ، فان الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل هو المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان . فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالترقى على ما قبله ، كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لا افتراقهما <sup>(١)</sup> معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي ؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدَم معاني الأفراد بالكلية . ومثله <sup>(٢)</sup> الجمع بين الاختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الأفراد فلا تفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد ما لا يفيد اليد ، واليد تفيد ما لا تفيد الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر <sup>(٣)</sup> الاجتماعات

فالأمر <sup>(٤)</sup> بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد <sup>(٥)</sup> الأفراد حالة

( ١ ) أى بأن لها عند الافتراق

( ٢ ) فتنافع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً . ولكن

النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع

( ٣ ) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلا ؛ فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب . وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ، يبنى عليها أحكام وتفاريع ؟ نعم إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان سواء كانت طبيعية أو غيرها . ولكنها تكون حقيقة لا تشبيها واعتبارا

( ٤ ) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف ( غير مبطل ) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

( ٥ ) بل لكل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح . وقوله ( فن حيث حصلت الفائدة الخ ) هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلا عند الاجتماع .

## إذا اجتمع الأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فهل لكل حكم أم للاجتماع أثره؟ ١٩٧

الاجتماع ، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد

ولكل وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صار في الحكم كالتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في التلازمين ، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمراً والنهي؟ أولا<sup>(١)</sup> فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال ، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة « الصفة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع<sup>(٢)</sup> مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون

وفوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؟ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبنى على تأثير الاجتماع ، والآخر مبنى على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع (١) أى لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالامر أو النهي ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء الخ) يان لقوله (أولا)

(٢) أى وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً ، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة ، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك ، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه

لأما نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزءاً<sup>(١)</sup> الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابِعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المأزري فاعتباره يختلف<sup>(٢)</sup> فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا

#### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران<sup>(٣)</sup> يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، إذا ذهب قصد المكلف إلى جميعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

(١) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقى عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفساد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان النخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جميعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابِعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتحالفهما في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين . والنهي على الآخر عند الانفراد . أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشيئين . ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد ، فيبطل العقد ؟ أم لا ؟

## إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كل اجتماع الأمر والحظر ١٩٩

للجمع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافي الأحكام لأحكام الآخر ، أولاً فان كان كذلك رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين مجتمعين قعداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقتون به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فن حيث صاراً كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتنافست ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع الأمور به مع النهي عنه ، فاستويا في تنافى الأحكام ؛ لأن النهي يعتمد المفسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدي الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضى المغابنة والمكايسة ، وباب السلف يقتضى المكارمة والسمح والإحسان فإذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذي في البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالقصة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف <sup>(١)</sup> أصله المغابنة والمكايسة ؛ والمكايسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احدهما » الأجل الذي في السلف « والأخرى » طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يذم الى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى . وعلى هذا يجرى المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به

(١) صوابه البيع . وقوله ( والمكايسة فيه ) أى في السلف

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة<sup>(١)</sup> إذا لم يكن أحدهما تبعاً<sup>(٢)</sup> للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة ، وجمع<sup>(٣)</sup>

(١) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها  
(٢) كالبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ،  
والمخاطبة مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج ، وهكذا  
بما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي  
في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكاك القصد كما هو نظر  
ابن العربي ، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالي  
راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد . وقد تقدم أننا  
أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف  
في دينار واحد فلا يضر ، لإلغاء التابع . فإذا حل كلامه في التابع على مثل صورة  
الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد  
من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف . فيتعين أن يحمل قوله هنا ( إذا لم يكن  
تبعاً ) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع  
مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونقل معاً ، فقد  
جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه  
الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام  
على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله  
أو بعده ندباً ، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها  
الأن . ولذلك لم يحز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا  
إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب .  
وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام  
اليض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب  
فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافسة  
مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله  
( والعبادة ) أي مطلقاً ولو غير صلاة ، وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج  
مع العمرة المنافسة مع أنهما صحيحان

## إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كالاجتماع الأمر والحظر ٢٠١

نية القرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء القرض والندب معاً ، وجمع<sup>(١)</sup> فرضين معاً في فعل واحد ، كظهيرين ، أو عصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المناقاة بين الأحكام ، اعتباراً بمعنى الانفراد<sup>(٢)</sup> حالة الاجتماع . فنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقرض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع ، والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع<sup>(٣)</sup> الجراف والمكيل ، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد : فالصرف مبني على غاية التضيق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس<sup>(٤)</sup> والتقابض الذي لا ترد فيه ولا تأخير<sup>(٥)</sup> ولا بقاء علقه<sup>(٦)</sup> وليس البيع كذلك .

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً  
(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه . نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد . قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل مهماً سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه في النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع إجماع جراف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جراف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جراف من حب مع مكيل من أرض . لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما ، إذ الأصل في الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جرافاً . أما إذا اشترى أرضاً جرافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف

(٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره

والنكاح مبنى على المكارمة والمساحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمي الله الصداق نكحة وهي العطية لا في مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساقة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبنى على رفع الجهالة في الثمن والمثمن والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافي أحكامهما . والشركة مبناها على العروف والتعاون على إقامة المعاش للجانيين ، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين والبيع يضاد ذلك . والجعل مبنى على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار <sup>(١)</sup> والبيع يأبى هذين . واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل ، والجزاف مبنى على المساحة ، في العلم بالمبلغ ، للاجترأ فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس <sup>(٢)</sup> كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلعة وخيار في أخرى ؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أينما في جمع العبادي مع العادي ؛ كالشركة <sup>(٣)</sup>

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار  
(٢) أى فلا يجوز إجتماعهما . لكن المعروف في المذهب غير هذا . ونص خليل  
عدم فسادها مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتها ، سواء  
أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره ، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط  
فيها شيء . وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قاشا ليخطه له ثوبا اشترط لها شروط  
كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى ( ليس عليكم جناح أن تبتغوا  
فضلا من ربكم ) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ  
من أعمال الحج ، فهو محجوج بالآثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالآية  
عن سبب النزول



## إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠٣

في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الرضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق .

وإن كانا غير متنافي الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يحدث الاجتماع حكماً يقتضى النهى ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منها عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهى إذا اقتضى مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى ، كالجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده ، والخليطين في الأشرية ، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما ، على رأى من رآه في مذهب مالك ؛ فإن الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك إلى الجهالة<sup>(١)</sup> في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين ، وإن كانت الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدوا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيهما ، فكأنهما قصدوا الشركة أولاً ، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن ، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فيؤى قصد تابع لقصد الجملة ، فلا أثر له ، ثم الثمن يفيض على رءوس المالكين إذا أرادوا القسمة . ولا امتناع في ذلك ؛ إذ لا جهالة<sup>(٢)</sup> فيه ، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضى النهى فالأمر بمنزلة ؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى ، على الاصطلاح المنه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته . وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران <sup>(١)</sup> يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة <sup>(٢)</sup> والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت في الأصول

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتمتع لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابِعاً . وأيضاً <sup>(٣)</sup> فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل . والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلّي ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والحديثة ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب <sup>(٤)</sup> الكسب ، وإخراجها في وقتها ، وتنويع <sup>(٥)</sup>

( ١ ) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين

( ٢ ) أي إلى نفس المطلق وقوله ( بعض تفاصيلها ) أي أجزائها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله ( بعض أوصافها ) أي كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله ( بعض جزئياتها ) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كل صلاة

( ٣ ) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً

( ٤ ) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئي

( ٥ ) كنهه النقد : أي الإزاع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول

## يجوز اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر للوصف بالتبعية ٢٠٥

المخرج ومقداره ، وكذلك العيام — مع تجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك الإفث ، وعدم التفرير <sup>(١)</sup> وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفصيل والحزنيات والأوصاف التكميلية . وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة <sup>(٢)</sup> ، والبيع مع توفية الكيان والتجزئ ، وحن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة <sup>(٣)</sup> ، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبت عليه ، فلا يمكن أن تعرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمال . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات

بخلاف <sup>(٤)</sup> الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع : كالشجرة المثمرة

ربع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة ( لا تروا الزكاة ) وقوله ( مع تجيل الإفطار ) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه

( ١ ) التفرير التعرض للهكة والآخر وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفقد صومه من المباشر ومقدمات الجماع والمبالغة في المضض والاستشاق ، لأن ذلك كله مظنة لافساد الصوم . ومثله الحياطة للحاجم والمحتجم

( ٢ ) المماثلة في الحرية والإسلام مثلا . بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر . فهذان مكلاان لهذا الضروري

( ٣ ) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف . إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة لاوامر فيهاين واجب ومنسوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ماسبق ، فهو إذا مطلوب توجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما توجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء . فانه مطلوب بالكل

( ٤ ) أي فالامر فيهما بالعكس . ففي تواردا الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا استدأ الأمر بالمتبوع . بحيث لا يتأق الأمر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جعل تابعا له . بخلاف تواردا الأمر والنهي فانه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا مع قطع النظر عن المتبوع . حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغى . هذا في ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

## ٢٠٦ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي ( المسألة الحادية عشرة )

قبل الطيب ، فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجُزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم . وحصل (١) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والحرَج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات ومتممات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ، لأن التحسين والتكامل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عند غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالملطوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . وإذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية في العكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور . وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله ( وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ ) أي فالضروريات تعتبر هي الجملة ، وهي المتبوع والأصل . وماعداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة (١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها

## ( المسألة الثانية عشرة ) يجوز اجتماع أمر ونهى أخذها للأصل والآخرة لوصف ٢٠٧

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

فنقول : الأمر والنهى إذا تواردا على شئ واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترن بالفرر والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجاوزة الحد في العبل فيه ، والنفس والخديعة في البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالاستتر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ ابْتُلِيَ مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَرْ بِسِتْرِ اللَّهِ » <sup>(١)</sup> وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » وروى : « مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَعَمٍ فَلْيَمْسِ رُيْدًا » <sup>(٢)</sup> وأشبه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه <sup>(٣)</sup> الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى <sup>(٤)</sup> كلامهم في

(١) روى الفزالي في الأحياء ( من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستر بستر الله ) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ ( اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستر بستر الله ) وإسناده حسن

(٢) ينظر تخريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ما تعلق به النهى إذا كان للتحريم ، في العبادات خاصة ، أو فيها وفي غيرها ، والتفصيل بين ما تعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم ، وما تعلق بوصف منفك ، والخلاف في ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فإن مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر من فصل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك لا أمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثاليين الذين معه ، فإن توجه النهى للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

## ٢٠٨ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي (المسألة الثالثة عشرة)

الأول ، فإليك النظر في التفرع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي :

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة <sup>(١)</sup> ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وأكثر في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني ؛ ولأن جل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال <sup>(٢)</sup> ، أو يصير منه كجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكلاً دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فلأمر المتعلق بالمتبوع أكد <sup>(٣)</sup> في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله . فهي مبنية عليها ، وهي الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول ، لأن النهي مثلاً يرد على التابع كثرة الشجرة قبل بدو صلاحها ، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي . أما إلغاء التابع في الثاني فليس على معنى إهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة . وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتباراً فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب أو بمعنى إلا

(٣) نقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً وبالتبع تجدد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتمدة من أركانها . وكأجزاءها من القراءة والركعات فعلاً وسأني يقول في الضابط (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضرورى المقام وبه يفيد الكلام) . أى (يعنى) إلا إذا كان قصده ثانوياً ولكنه صار بجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع

وبهذا الترتيب يعلم أن الأمر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً  
وأنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأمر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست  
كلها وأمر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية ، ولا الأمر المكملة<sup>(١)</sup> للضروريات  
كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست في  
الطلب على وزن واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس  
ولا النفس كالعقل ، إلى سائر أصناف الضروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس  
الطلب بالنسبة إلى المتعانت المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله  
معرض كالتمتع بالذات المباحة مع استعمال القرض<sup>(٢)</sup> والسلم والمساواة وأشباه ذلك ؛ ولا  
أيضا طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ؛ ولا طلب هذه  
كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات<sup>(٣)</sup> حرجاً بحرف .  
فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب<sup>(٤)</sup> أو للنسبة ، أو للإباحة ،

(١) كحرمة النظر المكملية لحرمة الزنا ، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من  
شأنها عدم الأسكار مكملية لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنها

(٢) لما فيه من النسبة ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة . ودفع الحرج ومثله  
القرض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست  
تستوى مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة . فطلب هذه أقل من  
طلب المباحات التي لا معارض لها . وما في تركه حرج على الجملة كالتييم في بعض  
أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق ككل الميتة للبضطر أكد ، لأنه واجب  
إذا خشي الهلاك ، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر

(٣) أي فليس طلب ستر العورة للبرأة الحرة كطلب إكرام الضيف . ومنع  
الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات ، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل  
الطهارة . وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أي كما هو رأى الجمهور ، وقال الرازي : إنه الحق ، وقال أبو هاشم وعامة  
المعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لآيهما ، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع <sup>(١)</sup> الى اتباع السليل في كل أمر ، وإذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها .

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثاني ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع <sup>(٢)</sup> وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل

توقفاً بمعنى أنه لا يدري مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والتدب ، وقيل مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً ، وقيل هو للإباحة لأن الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول . وقوله ( إلى هذا المعنى يرجع الخ ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيداً من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم ( إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعاً لا في معنى من هذه المعاني ، فن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله ( ما لم يدل دليل ) وشتان بين هذا وبين أن مذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا من يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في التدب مثلاً ، إنما كان يصح تقريره من قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة . أو من قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

( ١ ) . ميد من معنى قولهم ( ما لم يدل الخ ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله ( لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب ) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره

( ٢ ) أي الذي فرض توجه الطلب إليه



الضرورى فى الوجود بدونہ حتى يطلق <sup>(١)</sup> على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟  
 فإن لم یصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى <sup>(٢)</sup> ولأن  
 منح أن يطلق علیه الاسم بدونہ فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكل <sup>(٣)</sup>  
 ومتمم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب  
 المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدى إليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشئ على القصد الأول ليس أمر بالتوابع <sup>(١)</sup> ، بل التوابع إذا كانت  
 مأمورا بها مفترقة إلى استئناف أمر آخر : والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر  
 بالمطلقات لا يستأنم الأمر بالمقيديات ؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على  
 وجه مخصوص ، والأمر إنما تعلق بها مطلقا لا مقيدا ، فيكفى فيها إيقاع مقتضى <sup>(٥)</sup>

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع  
 كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق  
 عليها شرعا اسم الصلاة

(٢) لعل الأصل هكذا : ( والجزء لأصل الضرورى المقام ) بضم الميم صفة  
 للضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما ما يعتبر  
 جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له فى معناها كما قال بعد ( فالتوابع  
 هنا راجعة إلخ ) يعنى ليس أمرا يحزى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من  
 توابعه وليس المراد أنه ليس أمرا بأى تابع فذلك لا یصح لأنه فيما سبق اعتبر  
 الأجزاء مثلا من توابع الكل كما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة  
 ولا یعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجادات  
 وفائدة المسألة قوله ( وينبنى على هذا إلخ )

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد بما ىصدى علیه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص ، واللفظ لا يشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبنى على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإننا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فلزمور بالعتق مثلاً أمر بالاعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكر كراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتباً دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة <sup>(١)</sup> لأن يكره على المتبوع بالإبطال .

وبيانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع أى فاذا اريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فانها جزئيات والمراد بما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة ، وقوله ( فلا بد من تعيين النسخ ) أى حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض

( ١ ) أى لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما في مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه وعده مشروعاً

أن المشروع عمل مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالنحصر<sup>(١)</sup> له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة<sup>(٢)</sup> في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث . قال : ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أرى الناس اليوم أرغب في الخير من منى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يعبر ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد . ولا وجه لكراهيتها . والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم مجتمعون جميعا فقروا<sup>(٣)</sup> في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجالس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقبل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون<sup>(٤)</sup> . قال : ينصرف ،

(١) أي فاللتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصا

(٢) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة . أي يدبرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام ، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة اللثية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئ . ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة ، كما يدبر الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم عمله على عمل شريكه (٤) لعلماء (ويكثرون) بالمثلثة فإن كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أي قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذي جعله سببا للاجتماع أولا وآخر

ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » <sup>(١)</sup> وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد <sup>(٢)</sup> القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها : وكره في المدونة أن يجلس <sup>(٣)</sup> الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ <sup>(٤)</sup> في المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد إليه فعمل أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله ، رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أني لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعني يساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروح الرجل قدميه في الصلاة ، وإنما كره أن يقرنها <sup>(٥)</sup> حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتثويب للصلاة ، والزيادة في تنجيد <sup>(١)</sup> هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ ( خير الهدى الخ ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

<sup>(٢)</sup> أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل  
<sup>(٣)</sup> أى ليسجد السجدة تبعاً له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارئ ليتعلم منه أى ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له

<sup>(٤)</sup> إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه

<sup>(٥)</sup> أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجله متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معا بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

## الامر بالاصل ليس أمراً بأوصافه ، فان لم تثبت بدليل آخر فبدعة ٢١٥

على التسمية المعلومة ، والقراءة في الطواف ، دائماً ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشبه ذلك مما هو كثير في الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفي الحديث <sup>(١)</sup> « لا يجملن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه <sup>(٢)</sup> » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشمالاً فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنة التزام عدم الالتفات ، ورآه من الأمور التي لم يرد <sup>(٣)</sup> التزامها وقال عمر <sup>(٤)</sup> : « واعجباً لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة » بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر ، هذا فيما لم يظهر <sup>(٥)</sup> الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟  
والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصية

- (١) ذكر الحديث في التيسير ( بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ ) عن الحسن إلا الترمذي
- (٢) أي بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أي فذلك بدعة ليست من الدين ، فهي من حظ الشيطان ونصيه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمه التحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي ، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضاً كراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمرو : وإعجاباً الخ
- (٥) أي ومع ذلك خشي أن يداوم عليه ، كما قال ( لكانت سنة )

## ٢١٦ الفصل الثالث فى الاوامر والنواهى ( المسألة الخامسة عشرة )

فى الاوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولاً بالرأى واستثناءً بغير مشروع .  
وهذه الفائدة انبتت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر  
بالمقيد .

### ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطلوب الفعل <sup>(١)</sup> بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب  
الترك بالقصد الثانى . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد  
الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثانى <sup>(٢)</sup> وكل واحد منهما لا يخرج <sup>(٣)</sup>  
عن أصله من القصد الاول  
أما الأول فيتبين من أوجه :

( ١ ) سواء كان من المباحات أو من المنذوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب  
العزائم ، كما يشير اليه بعد فى قوله ( وهكذا الحكم فى المطلوب طلب التدب الخ )  
وإن كان المهم الذى سيفرغ عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق فى أولية القصد وثانويته  
بين نوعى المباح المطلوب الفعل بالكل والمالترك بالكل ، الذى سماء فيما تقدم  
مالاخرج فيه ، وعالج إخراجهم من التخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة  
الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

( ٢ ) سيأتى تمثيله بالفناء المتمض لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على  
الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من  
الراحة المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التى تكررت به  
وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

( ٣ ) يأتى بيانه فى الوجوه بعد ، من مثل قوله ( وجدت المذموم تصرف المكلف  
فى النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله ( إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً ) ومثل  
قوله ( وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه ) .  
أى فهم حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثانى لا يزال ما يتعلق به القصد الأول  
باقياً فيها ، كما قال ( ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهم أصل المباح ) وكذا  
يقال فى المطلوب الترك بالكل

## المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الأول، وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢١٧

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ،  
فيتناول على الوجه<sup>(١)</sup> المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لافي سوابقه  
ولا في لواحقه ولا في قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً  
بالكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على  
الإطلاق ، بحيث لا تقدر في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه  
الجهة جعلت نعماً ، وعدت منناً ، وسميت خيراً وفضلاً  
فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في  
الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة : لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق  
السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت المفسد بدلاً عن المصالح في الدنيا،  
وفي الدين . وإنما سبب ذلك تحميل المكلف منها ما لا يحتمل : فإنه إذا كانت  
يكتفي منها بوجه ما<sup>(٢)</sup> ، أو بنوع ما . أو بقدر ما . وكانت محالاً تجري على  
ذلك ، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تديره وقوته البدنية والقلبية ، كان  
مُسرفاً ، وصعدت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد : كالرجل  
يكفيه لغذائه مثلاً رقيق . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهيئته  
لاتقوى على غيره ، فزاد على الرقيق مثله ، فذلت إسرار منه في جهة كسابه  
أو لا من حيث كان يتكف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكف كلفة  
اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من  
الغذاء فوق ما تقوى عليه الطبايع ، فصار شاقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد  
كربه ، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى : وفي جهة

(١) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغبة الآتي

(٢) أي من وجود الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أو بنوع)  
كاستجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل  
منهما بما هو خارج عن كفايته . مع أنه لا يحتمل استعداده . ومثله تعدد الزوجات  
وتنوع المآكل والملابس والمسكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البردة وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به . وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فيو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لانفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكاف في النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثاني ، لأنه مبني على قصد المكاف المذموم ، وبلا فالرب تعالى قد تعرف الى عبده بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكاف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله .

(والثاني) أن جهة الامتنان لا تزول <sup>(١)</sup> أصلاً ، وقد يزول الإسراف رأساً ؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول ، بخلاف ما قد يزول ؛ فإن المكاف إذا أخذ المباح كما حد له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حد له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه ، وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضاً فإن وجه النعم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة ، وإن كانت مشوبة بممتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلوانهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تزول رأساً فتجىء مع جهة الاسراف المذموم ويغطي عليها فهذا قريب من قوله ( وأيضاً فإن وجه الذم النخ ) فهما متلازمان شديداً القرب ، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث

لا بالرابع



المباح بالجزء المأمور بالكل المطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢١٩

الإكتساب والاستعمال الممنوع . فهذا أيضاً مما يدل<sup>(١)</sup> على أن كون المباح ممنوعاً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

( والثالث ) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : ( أَقْبَالَطَائِي يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ) ( وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ) وقوله : ( وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا نَكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً - إِلَى قَوْلِهِ : وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ) في هذه الآيات وأشباهاها تدل على أن ما بُثَّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بُثَّ ؛ إلا أن المكاف لما وضع له فيها اختياراً به يتكافؤ التكليف داخلتهاً من تلك الجهة الشرائب ، لا من جهة ما وضعت له أولاً ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة . فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر ، وهو جريها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثم انجرت المفاسد وأحاطت بالمكاف ، وكل بقضاء الله وقدره ( وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ) وفي الحديث : « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا » قيل : آيَاتُ الْخَيْرِ بِالشَّرِّ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا<sup>(٢)</sup> »

( ١ ) أى كما يدل على صحة قوله هناك ( وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من من القصد الأول ) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالة على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتى ما يدل على أنه أيضاً عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني . فحق ما يتعلق به القصد الأول ؛ فعليك بالتأمل . لأن قوله ( وكل منهما لا يخرج عن أصله ) دعوى أخرى غير أصل المسألة . تحتاج إلى بيان ودليل

( ٢ ) أى إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده . فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو بمدخل عليه . بها أشار إليه الحديث : فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هي . فإذا كان ما أكلته ضاراً بيطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار ، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخارى

بالخير، وإن مما يفتت الرِّيحُ ما يقتلُ حبلاً أو يُلِمُّ » الحديث<sup>(١)</sup>  
وأيضاً فباب سد الترتع من هذا القليل ؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت  
طلب<sup>(٢)</sup> فعله ، لما رضى يرضى . وهو أصل متفق عليه في الجملة ، وإن اختلف  
الماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة ،  
لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعَيْتَ )  
وقوله : ( وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ) وشبه ذلك . والشواهد  
فيه كثيرة

وهكذا<sup>(٣)</sup> الحكم في المطلوب طلب التنب ، قد يعبر بالقصد الثاني مطلوب  
الترك ، حسبما تناولته أدلة التعق والتشديد ، والنهي عن الوصال ، وسرد السيام ،  
والتبث . وقد تقدم من ذلك كثير . ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة . قد يعبر  
بالقصد الثاني مطلوب الترك ، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً<sup>(٤)</sup> وعائداً على  
وبعض روايات مسلم هكذا ( مما ثبت الرِّيح ) وفي بعض روايات مسلم ( كل  
ما ثبت الرِّيح ) والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبت المطر يضرب  
إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة  
الخضر فإنه لا يضرب . والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال :  
حبط بطنه إذا انتفخ فأت

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الاذن . وسيأتى في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع  
( هو منع الجائز لئلا يتوصل به إلى المنوع ) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً  
(٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة . ولما كان كون طلب  
المنسوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح ، وإنما الحاجة  
فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبين الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للكف بالصبر عليها طبعاً ، كالمرض  
الذي يمجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم خوف  
فوت النفس ، أو شرطاً ، بالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو  
على إتمام أركانها . فهذا الضرب راجع إلى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب وقد

المباح بالجزء المأمور بالكل المطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢٢١

الواجب بالنقصان ؛ كقوله : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ <sup>(١)</sup> »  
وأستباه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك  
بالقصد الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع إلى ما ثبت  
في الأرض وعلى ما وضع فيها من النافع ، على سواء <sup>(٢)</sup> فإن الله عز وجل قال :  
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ  
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » وقال : ( الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ  
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ) وقوله ( وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ  
وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ) وقد مر أن التكليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر في  
الشاهد ما سبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ،  
لكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جبتان ، لا بما هو ذو جهة  
واحدة . ولذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث  
هي — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين  
فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء . فإذا عدت نعماً ومصالح من  
حيث تصرفات المكلف ، فهي معدودة فتناً ونمّاً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً ،  
ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة  
للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء في مثله ( ليس من البر — الحديث ) كما تقدم له في المسألة الخامسة من بحث  
الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد  
الثاني عند هذه العوارض

( ١ ) تقدم ( ج ١ — ص ٣٢١ )

( ٢ ) راجع إلى المدح والذم . أي فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة  
كما هي الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بها نعماً فقط؟ وكونها تقا وفتنا إنما هو على القصد الثاني؟  
فالجواب أن لامعارضة في ذلك ، من وجهين :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذلك . وهذا الثاني لا يصح ؛ إذ لا يمكن <sup>(١)</sup> في العقل ولا يوجد في السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإننا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنعم خالصة ، فأخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجة على الخلق ومظنة لحصول الشكر مخالف للمعقول . ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : ( أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ؟ ) الى آخر الآيات ! وقوله ( هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ ) الى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة الى قوم ، ونعم بالنسبة الى قوم آخرين ؟ هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه : ( يُضِلُّ بِه كَثِيرًا وَيَهْدِي بِه كَثِيرًا ، وَمَا يُضِلُّ بِه إِلَّا الْفَاسِقِينَ ) وأنه ( هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ) لا لغيرهم وأنه ( هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُحْسِنِينَ ) إلى أشباه ذلك ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل

(١) هذا الوجه الأول لا يثبت أنه لا تصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة . وأيضاً فالتنا باستقراء أنواع النعم تتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع . والوجه الثاني بأزالة سبب الشبهة التي انبنت عليها المعارضة ، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء تقا على البعض ليس آتياً من جهتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه . فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضللاً . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين<sup>(١)</sup> في أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجِدْ لا هزل ( وما خلَقْنَا السماء والأرضَ وما بينهما لاعبين )

لأننا نقول : هذا حق<sup>(٢)</sup> إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم

« والوجه الثاني » أن كون النعم تنول بأصحابها إلى النعم إنما ذلك من جهة وضع المكافئ ؛ لأنها لم تدبر تقاعاً في أنفسها ، بل استعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها . والثاني الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعني وعليه فيصح توجيه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين

(٢) أى صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين . ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم . كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول . بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لاشك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيا وضللاً بالطن في أنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا يجد أنه ضلهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم في الكفر بمحمد والطن فيه وفيمن جاء به . فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهي تؤيد ما يريد المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى ( وما يضل به إلا الفاسقين ) إشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالآ ؛ وفعلهم فيها هو الوبال في الحقيقة ، لا هي ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لما مثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله بيوت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : ( ماذا أراد الله بهذا مثلا ؟ ) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : ( يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : ( وما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ) نفيًا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أي هو هدى كما قال أولا ( هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى<sup>(١)</sup> فإذا تقرر هذا صارت النعم نعمًا بالقصد الأول وكوئها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم

( وأما الثاني ) وهو أن المطلوب الترك بكل هو بالقصد الأول<sup>(٢)</sup> فكذلك أيضًا ؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلا ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ، بل قطع

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية . وأنه تعالى أعان أهل الطاعة لجاء فعلهم على وفق الإرادتين ، ولم يمن أهل المعصية لجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا في قوله ( وكل بقضاء الله وقدره )  
(٢) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني ، بل قد يكون مطلوبًا بهذا القصد

الزمان به صد عما هو خادم<sup>(١)</sup> لذلك ، فصار خادماً لصدّه .

وجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : ( وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا ) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء . وقال في معرض النعم للدينيا ( إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ )<sup>(٢)</sup> الآية ! وفي الحديث<sup>(٣)</sup> ( كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً )<sup>(٤)</sup> فعده مما لا فائدة فيه ؛ إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أولاً حقاً به استثنائها ولم يجعلها باطلاً

وجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه<sup>(٥)</sup> من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو

( ١ ) لم يقل ( صد عن هذه الأمور الثلاثة ) : لأنه لو كان كذلك لكان منبياً عنه بالجرم أيضاً لا بالكل فقط . وإنما هو معطل للباجات الأخرى من طرق الكسب وغيرها ، الخادمة للراتب الثلاثة ، فيكون خادماً لصد هذه المراتب . فكان مذموماً بالقصد الأول

( ٢ ) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض النعم ، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض النعم في نظر الشارع بالقصد الأول

( ٣ ) تقدم ( ج ١ - ص ١٢٩ )

( ٤ ) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي

( ٥ ) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول ، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى ( ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ) الآية وقوله ( وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به عواصم العادات ؛ ففيها التزواج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغناء وما معه فإنه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتع هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنفعة بها من تلك الجهة ، ولا تجدد للهو أو اللعب تهينة تختص <sup>(١)</sup> به في أصل الخلق ، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهة تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ) وقال : (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ - الى قوله : يَخْرُجُ مِنْهَا الْوُثُلُ وَالرَّجَانُ ) وقوله : (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْخَيْرَ أَتَرَ كَبُوهَا وَزِينَةً ) الى أشباه ذلك <sup>(٢)</sup> ؛ ولا تجدد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثاً في القسم الأول ؛ ككلية الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب . وغير ذلك ؛ وطلب هذه اللذات بمجرد ما من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب <sup>(٣)</sup> عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله ( وهو على وفق الخ ) وجهاً آخر مستأنفاً . كأنه يقول : وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم بخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أى لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهى به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة ، ولم يمتن بالزينة بهما . وكذا الآية الثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع امتنان باللهو ، أى لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقة للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك

(٢) تميم لقوله ( ولا تجدد للهو أو اللعب تهينة تختص به في أصل الخلق )

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد



## المباح بالجزء المنهى بالكل محظور بالقصد الأول ، وقد يصير مطلوباً بالقصد الثاني ٢٢٧

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب ،  
بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهاها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل  
على ذلك أمور : « منها » بثها <sup>(١)</sup> في القسم الأول . « ومنها » <sup>(٢)</sup> أنه جاء في  
القرآن ما يدل على القصد إليها ؛ كقوله تعالى : ( وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ  
وَحِينَ تَسْرَحْنَ ) وقال : ( وَالخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ) وقال :  
( وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً <sup>(٣)</sup> وَرِزْقاً حَسَنًا ) ، وما كان نحو  
ذلك . وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والترزين بها ، واتخاذ  
السكر راجع <sup>(٤)</sup> الى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول « ومنها »  
أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لصد المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به  
أيضاً <sup>(٥)</sup> لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل  
كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغي أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط والذات إن كان مبثوثاً <sup>(٦)</sup> في المطلوب بالكل

معها ما يخدم الضرورى ، وهى حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع  
وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلبوا بجوازها وقصدها قصداً أولياً . وبهذا يعلم أنه يصلح  
دليلاً معارضاً فانظر لم يعده رابعاً مع الثلاثة بعده ؛

( ١ ) أى انتشارها ومصاحبته لأنواعه ، حتى كانت ملازمة لها . أى لحكم الجواز  
في القسم الأول يكون منصبا عليها أيضاً

( ٢ ) معارضة للوجه الثالث

( ٣ ) سيأتى له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكرأ ليس من مواضع الامتنان  
فلا شأن له بافادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

( ٤ ) بل لا شئ أدخل في باب اللهو من تناول المسكر

( ٥ ) أى وإن كانت خادمة لصد بعض المطلوب بالكل فهي خادمة لبعض  
آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الآتعب  
والمهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

( ٦ ) فرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعا لخدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهي مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه

ويميل على ذلك قوله في الحديث : « كلُّ لهُوٍ باطلٌ إلا ثلاثة »<sup>(١)</sup> فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقي . وفي الحديث<sup>(٢)</sup> أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مَلُّوا مَلَّةً فقالوا : يا رسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأَنْزَلَ اللهُ عز وجل : ( اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مِثْلَ نَجْمٍ ) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالحديث غاية ما طلبتم<sup>(٣)</sup> ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوز بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوى : ثم ملوا مائة ، فقالوا : حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات . ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحمهم على الجد في طاعة الله ، وترويح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك . فدلوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إنَّ الأولوين ما يكون مجرد لهُوٍ . والثاني محل النزاع . والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة . بل الأربعة على ما قررناه

(١) تقدم ( ج ١ - ص ١٢٩ )

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس

(٣) انظره مع قوله ( وما خلاف ما طلبوه ) لتوفيق بينهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى ( يسألونك عن الألهة ) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعنى ولو كان ما طلبوه مما فيه الله واللعب مما يقصد شرعا لأجابههم اليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبههم اليه مباشرة ، بل بما يكون ميثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضروري وهو الدين

المباح بالجزء المنهى بالكل محظور بالقصد الاول ، وقد يصير معلو بالقصد الثاني ٢٢٩

لكل عابدين شدة<sup>(١)</sup> ، ولكل شدة فترة ؛ فإما إلى سنة ، وإما إلى بدعة . فمن كانت فترته إلى سنة فقد اهتدى ، ومن كانت فترته إلى غير ذلك<sup>(٢)</sup> فقد هلك . وأما آيات الزينة والجمال والسكر فإما ذكرت فيها<sup>(٣)</sup> لتبعتها لأصول تلك

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ ( لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهتدى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك ) عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال ( لكل عامل شرة النخ ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله ( ومن أخطأ فقد ضل ) وفي الترمذي حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفي النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ، وهي النشاط والرغبة والحديث يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث ( خير الأمور أوساطها )

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية ( ومن كانت فترته إلى غير ذلك ) وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملأوا النفوس . والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كاللنا . وما معه الذي هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها ؛ كالدفع ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة . وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالا . وفصلها في آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه ( ولكم فيها منافع كثيرة ) . وما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى أعني التي في معرض الامتنان . لا التي مثل آية ( المال والبنون ) فإن هذه من باب آية ( إنما أموالكم وأولادكم فتنة ) . وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل ( ذكرت ) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فإن الجلال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم <sup>(١)</sup> له ، ويدل عليه قوله تعالى : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ؟ ) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ » <sup>(٢)</sup> « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى » <sup>(٣)</sup> أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ » . <sup>(٤)</sup> وأما السكر فإنه قال فيه : ( تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا ) فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : ( وَرِزْقًا حَسَنًا ) فحسنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصريف ، لا بنفس التصريف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصريف ، فإنهم تصرفوا بتشروع وغير مشروع ، ولم يؤث بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كبائتر النعم ، بل قال تعالى : ( قُلْ أَزَايِمُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ رِزْقٍ لِنَجْعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ) الآية ! فتفهم هذا

وأما الوجه الثالث فلأنها إن فرض كونها خادمة للأمور به فهي من القسم الأول ؛ كملعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للأمور به بالقصد الثاني ، لا بالقصد الأول ، إذا <sup>(٥)</sup> كان ذلك الوقت انتهى لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كملعبة الزوجة ؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

(١) أي وتقدم أن ما كان ميثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١٣١ )

(٣) أي فزوية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة التدب ، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتبع بالطيبات ، من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم ( ج ١ - ص ١٣١ )

(٥) لعل الأصل ( إذ ) لا إذا ، فهو تعليل لسابقه

من فوائد المسألة الخامسة عشرة ، أنه ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لمفسد ٢٣١

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو <sup>(١)</sup> خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إنما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا <sup>(٢)</sup> لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله .

### فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن <sup>(٣)</sup> ضد ما اقتضاء في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال . وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعى ، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبئ عليه أمور <sup>(٤)</sup> فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد ، ومالا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

( ١ ) أى النشاط والراحة التى هى خادم لما يطلب فعله من ضرورى أو حاجى مثلا : أى فليس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم المطلوب الترك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

( ٢ ) فإذا داوم عليه وضع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئا من المصالح ، بل كان مضيعا لها فلهذا نهى عن الدوام

( ٣ ) كما هى عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب النج) وقوله (على ما يقتضيه الحال "نج" ) أى فان أدى استعماله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والا فلا

( ٤ ) أى فروع فى مسائل متنوعة . وقوله ( وأصول عملية ) أى قواعد كلية تنفيذ عملا كما سيقول : ( فإذا أخذ قضية عامة استمر وأطر د )

## ٢٣٢ الفصل الثالث فى الاوامر والنواهى (المسألة الخامسة عشرة وفوائدها)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة . إذا كثرت الفساد فى الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه فى حاجاته وتصرفه فى أحواله لا يسلّم فى الغالب من لقاء المنكر أو ملاسته . فلظاهر يقتضى الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضى أن لا بد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل ، وهى إما مطلوب بالأصل <sup>(١)</sup> . وإما خادم للمطلوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضيق والحرج <sup>(٢)</sup> ، أو تكليف ما لا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للإنسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمغفور عنه ، لأنه بحكم التبعية <sup>(٣)</sup> لا بحكم الأصل . وقد بسطه الغزالي فى كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص <sup>(٤)</sup> من هذا . فاذا أخذ قضية عامة مستمرة واجتهد وقد قال ابن العربي فى مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه - : فإن قيل

(١) يرجع إلى قوله ( مطلوبة بالجزء ) وما بعده يرجع إلى ما بعده

(٢) يرجع إلى قوله ( خادم ) . وقوله ( أو تكليف ) راجع إلى قوله ( إما مطلوب بالأصل ) ، فإن الحاجى خادم للضرورة الذى هو حفظ الحياة فى البيع والشراء والمساكنة مثلاً . فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتخرج فقط بتركه كان خادماً للمطلوب بالأصل

(٣) أى لضروريه أو حاجيه فقط . ولو كان بحكم الأصل مباحالماً ألزم بالوقوف عند حد . وقد سماه عفواً كما سبق له فى ذكر مرتبة العفو . وأنها مرتبة غير الاحكام الخمسة ، وليست داخلية فى المباح

(٤) لأنه بناء على أن المناكر تأتى من طبيعه المباحات إذا استرسل فيها دون حد ، أما هنا فالتناكر التى مثل بها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لا تدخل للتألف فى جلبها . فهو يقول : إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضى حظرها ، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها ، فإنها تؤخذ بقدر الحاجة فى وقت الحاجة ، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع فى المحظورات دفعا للحرج ولتكليف ما لا يطاق ، ويكون ما لا يسبها من المحظورات من باب العفو

فن فواهدهما أنه ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لمفسدة ٢٣٣

فالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخلوها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداول وتطهر ، فعار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ؛ والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، فالحمام كبلد عموما ، وكثهر خصوصا هذا ماقاله . وهو ظاهر في هذا المعنى <sup>(١)</sup> .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للخرج ؛ وأما إذا لم يؤد اليه وكن في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع في المسألة نظر ، ويتجاوزها طرفان : فن اعتبر العارض سد في بيع الآجال وأشباهها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبد المنوع صراحا <sup>(٢)</sup> . ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب <sup>(٣)</sup> ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون . وهو ظاهر . أما إذا <sup>(٤)</sup> كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع الى الغناء وإن قلنا إنه مباح ، إذا حضره منكر أو كان في طريقه ، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه ، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن <sup>(٥)</sup> والحالة (١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح . وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فان ظهر أنه يقع في المنوع غالبا أو قطعا . مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة ، لكن الأصل في الأشياء الطهارة فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؛ يبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك . أو العكس كما هو رأى ابن حبيب (٤) هذا مقابل قوله ( وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل ) وبها يتجلى الفرق (٥) تفريع على النفي ويأنه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضره المنكر وعولنا

## ٢٣٤ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي ( المسألة الخامسة عشرة وفوائدها )

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلا بد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره .  
وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص ، وإليه يرجع وجه الجمع  
بين التحذير من فتنه الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها  
فإن قيل : فقد حذر السلف من التلصص بما يجر الى المفسد وإن كان أصله  
مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهاها  
بما هو مطلوب شرعاً ، وحض كثير من الناس على ترك التزويج وكسب العيال ،  
لما داخل هذه الأشياء واتباعها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك  
أنه ترك<sup>(١)</sup> الجمعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما  
هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء وفقهاء ،  
وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب الثوابات . وهذا كله له دليل في  
الشريعة ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَاءُ  
يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ »<sup>(٢)</sup> ، وسائر ما جاء  
في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا  
أو وجوباً ، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدهما » أننا تكلمنا في  
جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها<sup>(٣)</sup> فن عمل على أحد الجانبين  
على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكاف حظه من ذلك المباح  
فلذا أبيع له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، لحظه منه  
كالعدم . فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله ( فلا بد من تركه ) تفريع  
على قوله ( لأنه غير مطلوب الخ ) ومعنى ( لا يمكن ) لا يجوز

( ١ ) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه . وكان لا يجب أن يذكر  
ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس بما نحن فيه

( ٢ ) رواه البخارى وأبو داود والنسائي

( ٣ ) أى من الحاجة ، وهي التي يؤدى الكف عنها إلى ضيق وجرح



غلا حرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأننا لم نتعرض <sup>(١)</sup> في هذه المسألة للنظر فيه « والثاني » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فانها في الغالب قاذحة في أصول <sup>(٢)</sup> الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجزة بسببه ، أو ترك <sup>(٣)</sup> ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشتقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال

### فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادما للمأمور به تصور فيه أن ينقلب اليه ؛ فإن الأصل والشرب والموت وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من الذلة والخليب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الخطأ ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من (١) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وحكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر . يجري فيه خلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست بما يطلب بالجزء ؟ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الخنق والهرج القادح (٢) أما الجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) تنطب في المعنى على قوله (للاشكال) أي أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه منقبة بطيقها هو وإن لم يطبقها كثير من الناس . لأن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلا مبنيا للمجهول أي ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء

## ٢٣٦ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي (المسألة الخامسة عشرة وفوائدها)

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعى فهو المطلوب بالكل<sup>(١)</sup> ؛ لأنه في القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذى هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح<sup>(٢)</sup> انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الإذن . وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن يتقلب طاعة . فاللاعب مثلا ليس في خدمة المطوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللاعب ، فانه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدّها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه يخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر<sup>(٣)</sup> بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام . ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة . وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادما لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لا غير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخلا تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ، ويعلم أيضا أن قوله ( فهو مطلوب بالكل ) ليس حمل مواطاة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعنى متى أخذ كذلك برى . من الحظ وخرج عن كونه مباحا إلى كونه طاعة .

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان بخدمة ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنما ينصرف ، إليه لو كان داخلا تحت الطلب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحيث فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة

(٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فان من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق <sup>(١)</sup> فيه إن شاء الله تعالى

فان قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول ، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا الوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا <sup>(٢)</sup> بلقصد الأول ، فانه استوى مع النوم مثلاً ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، في مطلق الاستراحة ؛ وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار السترج ، فإذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طيب <sup>(٣)</sup> في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر <sup>(٤)</sup> فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يفر الإكثار منه والدوام عليه ، ولا كان منهياً عنه بالكل ، لانه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أى وأنه غير معقول انقلابه طاعة ، لانه من قسم المنهى عنه بالكل ، فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئياً ، وهو ظاهر ، ولا كلياً ، لانه منهى عنه

(٢) أى لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل « زاد عن المطلوب »

(٣) أى بالقصد الأول المعتد به يعنى ولا طاعة بدون طلب شرعى ، لانها امثال أمر الشارع

(٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني ، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوبا فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة ، لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادماً لمطلوب الشارع . والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة .

## ٢٣٨ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي (المسألة الخامسة عشرة وفوائدها) ..

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا يتقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شيها به

### فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ <sup>(١)</sup> » . ثم دعا له بمد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله : « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ » قيل : وما بركات الأرض ؟ قال : « زَهْرَةُ الدُّنْيَا » فقيل : هل يأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ ، وَإِنْ هَذَا الْمَالُ حُلُوةٌ خَصِيرَةٌ » الحديث ؛ وقال حكيم ابن حزام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سأته فأعطاني ، ثم سأته فأعطاني ، ثم سأته فأعطاني ، ثم قال : « إِنْ هَذَا الْمَالُ خَصِيرَةٌ حُلُوةٌ » الحديث <sup>(٢)</sup> ! وقال « الْمَكْثَرُونَ هُمْ الْأَقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » الحديث <sup>(٣)</sup> ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم ( ج ٢ - ص ٢٦٤ )

(٢) تقدم ( ج ١ - ص ١١٣ )

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ ( ان المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفع فيه يمينه وشماله الخ ) عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر : وفي رواية لمسلم ( إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال يده هكذا وهكذا ) واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملحق منهما

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكتساب خادم لتلك المطلوب ، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا إذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملي ، فلم يخرج النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلي ، والنهي تبعي ، فلم يتعارضاً ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة والفوائد المبينة عليها كثيرة

### ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأمر والنهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب . الفعلي أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المعالجات الناشئة عن امتثال الأمر واجتناب النواهي ، والفاصل الناشئة عن مخالفة ذلك . وعلى ذلك التقدير يتصور اقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهي الوجوب ، والندب ، والكراهة ، والتحریم .

وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الاقسام ، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء الترك . فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية : ومن هذا حذوهم من أطرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص كما مر <sup>(١)</sup>

(١) في الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هي الأولى التي نهى الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والانس.

في أحكام الرخص . وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين :  
 ( أحدهما ) من جهة الأمر ، وهو رأى من <sup>(١)</sup> لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو <sup>(٢)</sup> شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والنهي ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس <sup>(٣)</sup> النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر إلى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار . حتى لم يفرق بين الكبار والصغار من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبي المعالي في « الإرشاد » فإنه لم ير الانقسام إلى الصغار والكبار : انسبة إلى مخالفة الأمر والنهي ، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها . مع قطع النظر عن الأمر والنهي . وما إذا صح في الاعتبار

( والثاني ) من جهة معنى الأمر والنهي . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر إلى قصد الغرض بمقتضاها . فإن امتثال الأوامر واجتناب

إلا ليعبدون ) فالأصل أنهم ملك . وليس لهم عليه من حق . لاحظ . بل عليهم التوجه الكلي لعبادته ، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات . فالأذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة

( ١ ) هو أبو منصور الماتريدي . قال إن صيغة الأمر للطلب أي ترجيح العمل على الترك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا في النبي : قالوه في الأمر فيكون معناه طاب الكف أي ترجيح الترك على العمل . وقوله ( الأمر ) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابته في الطريق الثاني بقوله ( من جهة معنى الأمر ) إلا أن قوله ( وهو رأى الخ ) ينوّه على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع لطلب . أي على اغتيابه جهة الأمر . وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي

( ٢ ) أي الاقتضاء . لأنه أطلب بلا شرط .

( ٣ ) أي وإلا لجا إلى المبرور بين المكروه والحرام . وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله ( بهذا الاعتبار ) أي مواجهة الأمر بالعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الأمر لا فرق

## في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب ، وبين المكروه والحرام ٢٤١

النواهي من حيث هي ، تقتضي التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن الخلفة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لا يفرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت <sup>(١)</sup> عليه الشريعة ، كما أنه لا يفرق بين المكروه والحرم عنده ، لأن الجميع يقتضي تقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتأدي في القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قعد التقرب والمهرب عن البعد

«والثاني» النظر الى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جاب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند الخلفة ، فانه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالباقى على مقتضى ذلك لا يفرق عنده طلب من طلب ، كالأول <sup>(٢)</sup> في القصد الى التقرب . وأيضا <sup>(٣)</sup> فاذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعا الى مكمل خادم ، ومكمل مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف فتمت حصلت المندوبات كملت الواجبات . وبلغنى فالأمر <sup>(٤)</sup> راجع الى كون

(١) كما سيأتى في الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله ( حسبما دلت عليه الشريعة ) مع أنه سيأتى له في الاحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا للجميع لكان أظهر .  
(٢) أى كالقرارير الذى قرر به الاعتناء الاول . فالكل اما طلب مصلحة أو درء مفسدة

(٣) وجه ثان مبنى على الاعتبار الثانى . وعمله أن المندوب مآله الى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلاميز بينهما (٤) أى المسمى في عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكمال . ويسمح أن يكون مراده أن الأمر مطلقا سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل ، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

## ٢٤٢ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي ( المسألة السادسة عشرة )

الضروريات آتية على أكل وجوها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالضرر اليه .  
 في أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار ،  
 فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات .  
 من حيث كانت رائدًا لها <sup>(١)</sup> وأنسأها ؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى  
 العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصي يريد الكفر » ، ودل على ذلك  
 قوله تعالى : ( كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » وتفسيره في الحديث <sup>(٢)</sup> .  
 وحديث <sup>(٣)</sup> : « الحلالُ بينَ والحرامُ بينٌ وبينهما أمورٌ مشتبّهات » ، النخ ، وقوله <sup>(٤)</sup>  
 « كالراعى حول الحمى يوشك <sup>(٥)</sup> أن يقع فيه » . وفي قسم الامثال قوله : « وما  
 (١) تمهد لها وتسل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى  
 تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرّوت على أكبر منها ، كما في حديث البخاري  
 ( لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده ) أى فلا  
 يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده  
 (٢) حديث الترمذى وصححه ( إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة ، فإذا  
 هو نزع واستغفر وتاب صفق قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلق قلبه . وهو الران  
 الذى ذكره الله تعالى ) ومعنى ران على قلبه غطاه . أى فالمعاصي الرائدة على قلوبهم  
 كانت سببًا في شقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غير مانحن فيه إلا أنه تقرب للوضع ،  
 وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآتية في الحرام المؤدى  
 إلى الكفر . لافى المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدلّيان على كلا  
 النظريين السابقين برمتيهما ولقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث ( ما تقرب  
 إلى عبدي ) ، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث ( الحلال بين ) فعليك  
 بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم ( ج ٣ - ص ٨٦ )

- (٤) إما أن يكون خبره محذوفًا يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما  
 أن يكون الأصل هكذا ( إلى آخر قوله ) والأول غير مألوف في تأليفه  
 (٥) أى فكثيرا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سببًا للوقوع في محرم .  
 حيث يكون المشتبه فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط



## في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب، وبين المكروه والحرام ٢٤٣

تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدِي بَشَىءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا اقْتَرَضْتُ عَلَيْهِ ، الْحَدِيثُ (١)

والثالث النظر الى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأمر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش الى العرش بحسب الارتباط الحكيم وما دل عليه قوله تعالى (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) وقوله : ( اللَّهُ الَّذِى أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ — الى قوله : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ) وأشبهه ذلك ، فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت اليك ، أو كانت سبباً في وصولها اليك ، والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم ، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره النزالي في «الإحياء» وهو يقتضى أن لافرق بين أمر وأمر، ولا نهى ونهى . فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق ، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق . وثم أوجه أخرى يكفي منها ما ذكر . وهذا النظر (٢) راجع الى مجرد اصطلاح ، لا الى معنى يختلف فيه ؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر اتقسام الأوامر والنواهي — كما يقول الجمهور — بحسب التصور (٣) النظرى ، وإنما أجنذوا في

(١) جزء من حديث أخرجه البخارى . وأوله ( قال الله تعالى من عادى وليا فقد آذنته بحرب . وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما اقترضت عليه . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ ) فأنت ترى النوافل كلكت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفى

(٣) أبو بكر قال في صدر المسألة ( بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر )

نمط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : ( وما خلقتُ الجن والإنسَ إلا ليعبدُون ) أن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود ، في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاة العبد لسيدته في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لافي الدنيا ولا في الآخرة ، إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والرب يفعل ما يريد .

### فصل

ويقضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هي مخالفة الأمر <sup>(١)</sup> أو النهي ، أو من حيث نافضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفراً أو نعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحاً فالراجح الأخذ بما يضافه من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالبرول الى المباح على هذا الوجه مخالفة <sup>(٢)</sup> في الجملة ، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « يا أيها الناس توبوا الى الله فإنى أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة » <sup>(٣)</sup> وقوله : « إنه ليفان على (١) المناسب للطريق الأول في كلاه أن يقول ( مخالفة الامر والنهي ) كما يناسب أن يزيد بعد قوله ( ناقض وضع المصالح ) فيقول ( أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب ) ليكون تقريباً على الدق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني

(٢) أى فيحتاج مثل هذا المباح الى التوبة

(٣) رواه النسائي . كما في كنوز الحقائق للناوي

## في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب وبين المكروه والحرام ٢٤٥

قلبي فاستغفر الله ؛ الحديث (١) ويشمله عموم قوله تعالى : ( وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون ) ولاجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — تقصاً وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والمائل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً ، رقبم المكافون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى ( فأما إن كان من المقربين (٢) فروحٌ وريحانٌ وجنةٌ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين ) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل ، حتى يعدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعمر أنفاسه بطلا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضاً نبه حديث (٣) الندامة يوم القيامة ، حيث تم الخلائق كلهم ، فيندم المنيء أن لا يكون قد أحسن ، والمحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

( ١ ) بقيته ( في اليوم سبعين مرة ) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني

( ٢ ) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة ( والسابقون السابقون أولئك المقربون ) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يصف مثل ذلك لأصحاب اليمين . وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين . هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم ( في سدر مخضود وطلح منضود ) إلى آخر النعم التي أعدها لهم

( ٣ ) حديث الترمذي ( ما من أحد يموت إلا ندم : إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد . وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع ) وبطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضاً معنى ( نزع ) غير معنى ( أحسن ) فلعله اطلع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه

## ٢٤٦ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي ( المسألة السادسة عشرة )

فان قيل : هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت <sup>(١)</sup> أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها <sup>(٢)</sup> في الأكملية والأرجحية . وقال الله تعالى : ( تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ) وقال : ( وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . فذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي ، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكباثر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « في كل دور الأنصار خير » <sup>(٣)</sup> قال سعد بن عباد : يا رسول الله خير دور الأنصار فجعلنا <sup>(٤)</sup> آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ <sup>(٥)</sup> وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير » <sup>(٦)</sup>

(١) في حديث الترمذی

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يترابون أهل الغرف كما يترابون الكواكب في السماء .

(٣) جزء من حديث تقدم ( ج ٢ - ص ٣٥ )

(٤) الرواية بما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المبنى للجهول في خير وجعل . وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة . أي فع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخاري

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب أيضا فلا تعارض بينهما والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » راجع <sup>(١)</sup> الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

### ﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق <sup>(٢)</sup> لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ما هو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ما هو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأمر والنواهي يمكن أخذها امتثالا من جهة ما هي حق لله تعالى مجردا <sup>(٣)</sup> عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلا قول الله تعالى : ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ) فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

( أجبها ) - وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ، وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان مخوفا أو مأموئا ، وإلى استعانتة بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، وإلى غير ذلك من الأمور . ( ١ ) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبها عن مراتب فوقها . وهو من هذا الباب

( ٢ ) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصالحة العباد دينا أو أخرى ، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها ما كان حقا لله والعبد ولكن حق الله مغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب . كالتحق للعبد مثلا . هذا ، ولكنه في التفريع أجمل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

( ٣ ) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقا بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبد حق أصلا ولا يقال إنه تعارض الأمر المتعلقة بحق الله تعالى حيثئذ مع الأمر المتعلقة بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصا والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التي تعود عليه في قصده بالصلحة الدنيوية أو بالفسدة ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال ، وإن تذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم<sup>(١)</sup> عليه

( والثاني ) أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالى<sup>(٢)</sup> . أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من ريقه بقية ، وأن الطوارق<sup>(٣)</sup> العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض . في محصول العقد الإيماني ، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجاء على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها<sup>(٤)</sup>

( ١ ) أى إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعنى ولكنه لا يزال متوجهاً ، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً

( ٢ ) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

( ٣ ) لعلمها ( الطوارىء ) بالهمز ، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لا تناسب . وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله ( أو ليست بطوارىء ) نظر أرق بما قبله

( ٤ ) فكان الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها ، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها

ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امتثال الاوامر والنواهي ٢٤٩

وأما الثاني فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم<sup>(١)</sup> ما يدل على صحة ذلك الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التسبب باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أولاً<sup>(٢)</sup> كقوله تعالى : ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ) قوله تعالى : ( وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك ، والعاقبة للمتقون ) فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقتضى الكلام أن من اشتغل<sup>(٣)</sup> بعبادة الله ( ١ ) في المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاح الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب

( ٢ ) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى ( لا نسألك رزقاً ) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو يجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله ( فهذا واضح الخ ) هو من الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض في الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقاً إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية ( وأمر أهلك )

( ٣ ) يعني دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمناً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً ، فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلاً عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر : ( ادع الله أن يوسع على امتك ) فقال له ( أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طياتهم الخ ) . وأما آية ( ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ) فحل الجزأ

كفاه الله مئونة الرزق . وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى ( وإن يمسسك الله بضرٍ فلا كاشف له<sup>(١)</sup> إلا هو ، وإن يُرِدْكَ بخَيْرٍ فلا رادَّ لعضله<sup>(٢)</sup> ) وفي الآية الأخرى : ( وإن يمسسك بخَيْرٍ فهو على كلِّ شيء قدير ) وقال : ( ومن يتوكل على الله فهو حسبه<sup>(٣)</sup> ) بعد قوله : ( ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات في هذا المعنى كثيرة

« والثاني » ما جاء في السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتب الله لك لم يقدروا عليه » الحديث<sup>(٤)</sup> ! فهو كله نص في ترك الاعتماد<sup>(٥)</sup> قوله : ( من حيث ) كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص . وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا البحث (١) ، (٢) أى أى ضر وأى خير أرادته لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه اليك ، لا يغالبه أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

(٣) نعم . وقد ورد ( اعقلها وتوكل ) و ( لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفافاً وتروح بطاناً ) فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل — تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفي بقيته مما يناسب هنا قوله ( فان استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً )

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند



ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امثال الاواخر والنوامي ٢٥١

على الأسباب ، وفي الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل<sup>(١)</sup> كقوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا مُعطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد »<sup>(٢)</sup> وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد : « إن يكنه فلا تطيقه »<sup>(٣)</sup> وقال : « جف القلم بما أنت لاق »<sup>(٤)</sup> وقال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتشكح فان لها ما قدر لها »<sup>(٥)</sup> وقال في العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة »<sup>(٦)</sup> وفي الحديث « المعصوم من عصم الله »<sup>(٧)</sup> وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة »<sup>(٨)</sup> إلى سائر ما في هذا المعنى مما المؤمن معناه النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا يتنافى الأخذ بها امثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما . والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً

(٢) رواه البخارى

(٣) احدى روايات مسلم وفي رواية البخارى (فلن تساط عليه ) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله . لأن ما في قدر الله ليس كذلك

(٤) رواه البخارى عن أنس بن مالك في باب ما يكره من التبتل وسببه طالب أبو هريرة الاذن بالاختصاص لتضرره بالعزوبة مع فقره

(٥) أخرجه في التيسير عن الستة . وفي اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه

(٦) . حديث أنس بن مالك في غزوة بني المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال ( لا عليكم الخ ) أى لا ضرر عليكم في عدم العزل : لأن العزل وعدمه سواء . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما في التيسير

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب ( المعصوم من عصم الله )

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لا تملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ،  
وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى

« والثالث » ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقدموا  
طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفتطرت<sup>(١)</sup> قدماه

معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا ننكل ؟ قال عليه الصلاة  
والسلام ( اعملوا فكل ميسر لما خلق له ) فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك  
الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى ؛ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في  
الطاعات أيضاً وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين : لأنهما في مقام آخر  
لا ينافيان الأخذ بالأسباب

( ١ ) الشواهد التي ساقها المؤلف هاهنا بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفتطرت  
قدماه فإما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على  
وجه الخصوصية في قوله تعالى ( يا أيها المزمِّل قم الميل إلا قليلاً ) وقوله ( أفلا  
أكون عبداً شكيراً ) جواباً لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم  
وما تأخر ؛ لا ينافي أن يكون الشكر بالامثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من  
قومه فعلم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتماً ( قم فأنذر إلى قوله : ولربك  
فاصبر ) وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً ، ومثله ( فاصدع بما تؤمر )  
واقترن الأمر الحتم بكفالة التأيد ( وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين )  
( أوليس الله بكاف عبده ؛ ويخوفونك بالذين من دونه إلى قوله : أليس الله بعزيز  
ذو انتقام ) وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن نبه الله تعالى وطمأنه باطلاعه  
على باهر قدرته ، وعظيم جنده المائلين للسموات والأرض ، وأن واحداً من الجن  
كجبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن  
عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأيد على ما عرفت وقد  
سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة ، وأنه ورد أنه صلى الله  
عليه وسلم كان إذا لم يجد قوتا أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى ( وأمر أهلك  
بالصلاة الآية ) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام  
وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما  
يريد فكيف بعد هذا بما نحن فيه ، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط

## يُبغى تقديم حق الله على حق النفس عند امتثال الاوامر والنواهي ٢٥٣

وقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً<sup>(١)</sup> » . وبأن رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف<sup>(٢)</sup> من قومه حين تمالثوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، وبالم أشد الألم لعدم مسارتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل ( لذلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين ) ( ما على الرسول إلا البلاغ ) وأمثال ذلك . وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية ( ولا يخشون أحدا إلا الله ) تؤيد ما ذكرنا . فان عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا اليها مع الوعد بذلك . ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا نقويته بهارون الاقضع منه ، وأنه يخاف نذله قصاصا لمن قله من قوم فرعون فلما ضم اليه هارون قالوا معا ( إتنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى ) فلما سمعا التأييد بقوله تعالى ( لا تخافا إني معكما أسمع وأرى ) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصوله . وقول هود ( فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون ) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد . فليس مما نحن فيه أيضا . وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيدته والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمره وأخيه عما نحن فيه فانهم أخذوا بالأمر ( قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ) بدون نظر الى الرخصة في قوله تعالى ( ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ) . وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

- ( ١ ) عن المغيرة بن شعبه رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقبل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال ( أفلا أكون عبدا شكورا ) أخرجه الخمسة الا أبا داود ( تيسير )
- ( ٢ ) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا . لكان أليق ، فسيأتى في وصف الرسل ( ولا يخشون أحدا إلا الله ) فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

( قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ) الآية ! وقال له : ( ولا تُطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم وتوكل على الله ) فأمره بأطراح ما يتوقاه فإن الله حسبه به . وقال : ( الَّذِينَ يُبَاغِتُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ) وقال قبل ذلك : ( وكان أمرُ الله قَدَرًا مَقْدُورًا ) وقال هود عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة : ( فكيدوني جميعاً ثم لا تُنظِّرون ؛ إني توكلت على الله ) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : ( ربنا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّغَى ) فقال الله لهما : ( لَا تَخَافَا ، إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى )

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عنده في قوله تعالى : ( غير أولي الضرر ) ولكنه كان بعد ذلك يقول : إني أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إليّ اللواء وأقعدوني بين الصفيين ! فترك ما مُنح من الرخعة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندب بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أمروا بالهجرة وشدد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه ، ولا تكليف بتألا يطاق ، قال لبنيه : إني أجِدُ حيلة فلا أعذر ، احمولني على سرير ! فملوه ، فأت بالتميم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك . الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لي أحداً ، فرجنا جريحين . فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي : أتقوتنا غزوة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة تركها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جرحاً منه ، فكان إذا غاب حملته عُقبة ومشى عقبة ، حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون . وفي النقل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية .

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبها تقرر اقتضت أطراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امتثال الاوامر والنواهي ٢٥٥

وضمها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده  
وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأياها فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب : فمنها ما هو  
مطلوب حتما ، كالتقاعد الحسن وسائر الضروريات اللازمة في كل ملة ، ومنها  
ماليس بحتم ، كالندوبات . فكيف يقال إن الندوبات مقدمة على غيرها من  
حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم في النظر .

وأياها فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : ( وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ  
إِلَى التَّهْلُكَةِ <sup>(١)</sup> ) وقوله : ( وَتَزَوَّدُوا ) وقوله : ( وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ  
قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب  
لمعاته وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية  
في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لا يقتضيه <sup>(٢)</sup> فلا بد من صحة أحدهما .  
وإن صح بطل الآخر . وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه ، وال ترجيح من  
غير دليل تحكم

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم <sup>(٣)</sup>

(١) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها  
لا تصلح دليلا هنا . لأن هذا ليس من حقوق العباد . بل من حق الله تعالى ، كما  
تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا ( وسائر الضروريات  
المراعاة الخ ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية ( وأعدوا  
لهم ) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي  
في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي  
هو من حق الله تعالى قطعاً

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه  
ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ اثنائي ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً ، بل إسقاط  
الأسباب التي تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله  
ليس هناك تعارض أى لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضى الدلالة على تقديمها حتماً

بعض الأسباب خاصة - وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى - على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من أطرحها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطرحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كاتبين في الأحاديث المقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية الخول في الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الثاني فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإنما فسخ للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لا من باب عزائم المطالب ، وبيان ذلك في فصل الرخص والعزائم . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم من المعارضة معارض . وأيضا فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات ، خادمة للضروريات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات ، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل . فلاجل هذا كله قد يسبق <sup>(١)</sup> إلى النظر بتقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلاً ، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلاً ، وإلى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث <sup>(٢)</sup> يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى ، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه ، ولكنه صام ، فشفاه ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفي الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

## ﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ فيما إذا تعارض الأمر والنهي وأخذها أصلي والآخرة تكليلاً ٢٥٧

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد  
بتكبير ألبتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جداً (١)  
وبالله التوفيق

### فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف  
لأجل غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله  
تعالى . وقد تبين هذا في موضعه

### ﴿المسألة الثامنة عشرة﴾

الأمر والنهي يتواردان على الفصل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخرة  
راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارهما معاً من  
جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل  
أو التعاون

فإن كان الأول (٣) فخالصه راجع (٤) إلى قاعدة سد الذرائع ، فإنه منع الجائز (٥)

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق  
كما أشرنا إليه ، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودنا من  
المؤلف رحمه الله

- (٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً ، مع الاتفاق على عدمه  
(٣) ومثاله مشترى الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشرع مأذون فيه  
لكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التصيق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا  
أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال ( لا حكرة في سوقنا ) الحديث  
(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل ، كمالك . ومنهم من يخصها بمواضع  
قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله ( فإنه منع الجائز ) مبني على إعمالها  
(٥) أي المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

ثلاثا يتوسل به إلى الممنوع ، وقد مر ما فيه <sup>(١)</sup> ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد  
« والثاني » اعتبار جهة التعاون ، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملل <sup>(٢)</sup>

(١) وأنه متفق عليه في الجملة ، وأنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل  
(٢) صوابه ( المآل ) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتي في المسألة:  
العاشرة من كتاب الاجتهاد

( وتلخيص المسألة ) أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين : اعتبار أصله  
وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل  
والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على  
أصله والنهي على ما يؤدي إليه ، أو بالعكس

فإن كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه.  
ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل.  
لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضاً  
يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل.  
ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهى عنها ،  
كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فإن ظاهرها الحل باعتبار  
ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي  
الأصل ، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضروري أو  
حاجي ، فيؤدي إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ما تقدم في الفصل.  
الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجع برمه — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار  
النهي الذي في الأصل ، ثلاثا يؤدي إلى إلغاء النهي ، والتوسل بالممنوع شرعا إلى  
مطلوب ضعيف استحساناً وهو جهة التعاون ، كالمثل الذي ذكره المؤلف ( يسرق  
ليصدق ) وهو باطل ( ليتها لم تزن ولم تصدق ) وحل اعتبار النهي مالم يكن فيه  
معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلق  
الركبان ، فانه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله ، وإهمال هذا الكسب



المنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بما آلاها ، ولأنه فتح باب الحيل  
« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية ، أو لا . فإن  
كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انحراف  
الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد

وإن كان الثاني فظااهره شنيع ، لأنه إلغاء لجهة النهى ليتوصل إلى الأمور  
به تعاوناً ، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضرر والحاجي  
لأنه تكلي . وما هو إلا بمثابة الغاصب والشارق ليتصدق بذلك على الماسكين أو يني  
قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منهي عنه ، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة ، حيث يشترن من السوق  
حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الاثمان . فهو منهي عنه يؤدي إلى مطلوب  
هو ارفاق العامة ، قدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادي هو من الضروري  
أو الحاجي وهو نصح مطلوب ، وتركه منهي عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون  
ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار ، ولكن  
الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر ، وفيه تضيق عليهم  
فألغى النهى عن ترك النصح وروعى المظلوم وهو التعاون رفقا بالحضر . وتقديما  
للمصلحة العامة . وكذا تضمين الصانع والصانع ادين بالوكيل ، والمودع بالفتح -  
وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامين منهي عنه حفظا  
لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب في التعاون ، لجعلوا ضامين تقديما للمصلحة  
العامة . وكذا مسألة أبي بكر رضي الله عنه ، بسبه لعيالة ضروري أو حاجي ، وتركه  
منهي عنه ، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين ، فألغى النهى في الأصل وروعى  
جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي .  
هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسم ومنه نزع الملكية الخاصة  
للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتل أحد من  
مقابرهم إلى جهة أخرى لأجراء العين الجارية بجانب أحد ، وكان ذلك بمحض  
الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشریح جثث الأموات لفائدة طب  
الآحياء ، إلى غير ذلك ، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كالمنع من تلقى الركبان ، فإن منعه في الأصل بمنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادي ؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمن الصانع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم في التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك في بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

## الفصل الرابع

### في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أولاً ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإننا معنى <sup>(١)</sup> ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولاً ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصلة بتجميعها القطع بالحكم ، حسبما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

### المسألة الأولى

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطابقة <sup>(٢)</sup> فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة ؛ وبستدل عليه هناك بجملة وجوه

(٢) لم ترد عقيدة . وقوله ( قضايا الأعيان ) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته . فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء . ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي

## التضاي الجزئية إذا عارضت القواعد العامة القطعية أولت أو أهملت ٢٦١

حكايات<sup>(١)</sup> الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متروكة . والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه

(والثاني) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها<sup>(٢)</sup> إلى الأدلة القطعية . وقضايا الأعيان محتملة ؛ لا يمكن أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهي مقطوعة ومستثناة<sup>(٣)</sup> من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام انكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كافي المسألة السفرية<sup>(٤)</sup> بالنسبة إلى الملك المترف ، وكما في الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يفنيه على الخصوص ، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غنى

(والرابع) أنها لو عارضتها فيما أن يعمل معاً ، أو يهمل ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى في محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل<sup>(٥)</sup> وكذلك إهمالها ؛ لأنه

(١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق فلا ضحية ، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً (٢) أى فلا دلة القطعية التي اتجعت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أى مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء

(٤) فإن العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وإيست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره . وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً وهو لا يجوز

إعمال<sup>(١)</sup> للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى . وإعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، وإما بطلان هذه القاعدة ، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

«أحدهما»<sup>(٢)</sup> أن ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفي الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شئ مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخلا ، فلا إشكال فى أن لامعارضة<sup>(٣)</sup> هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لان إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ، لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لا يليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله ( أو محل عموم الاعتبار ) لعل الأصل ( اعتبار العموم ) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العمل ، كأن كانت مرسله أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا راحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأول لقوة الجزئى سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل ، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

## القضايا الجزئية اذا عارضت القواعد العامة القطعية أوكت أو أهملت ٢٦٣

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطراح والإهمال، كما<sup>(١)</sup> إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة . وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكافي آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا . وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كثال الملك المتصرف والنصاب لا في أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فاما أن نقوله وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؟ وأيضا. فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء . ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه . وليس تمثيلا لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأننا نقول: البعد شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومها بالأدلة العقلية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجوز فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال . ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الأحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى نقوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد — وهو الذي يناسب ما يدكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة — خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله: (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب . وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين . فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات <sup>(١)</sup> » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرج ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالتخصيص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

### فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة <sup>(٢)</sup> عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان <sup>(٣)</sup> ، فإنه إذا تمسك بالكلية كان له الخير في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة ، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة <sup>(٤)</sup> في الكل ، فثبت في حقه المعارضة ، ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيف والضلal في الدين ، لأنه اتباع المتشابهات ، وتشتكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة تناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

- (١) أخرجه في التيسير عن الحنيفة إلا أنساني
- (٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تنبئ على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد ، لا في أصول الفقه
- (٣) مثلوا لها بأذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكمة وللحاجة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا تجلها ورد الأذن . فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص
- (٤) لأن الكل على ما تقدم غير محتمل ، بل متعدد المعنى ، لا يقبل تأويلاً . فإذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة

## المسألة الثانية) القواعد الشرعية جارية على العموم العادى لا الكلى ٢٦٥

ومثال هذا ما وقع فى بعض المجالس ، وقد ورد على « غرناطة » بعض المدوة الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد فى قتل موسى للقبلى ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله : ( هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ) وقوله : ( رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ) ، فأخذ معه فى تفصيل ألفاظ الآية . بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذكرت به بعض الأصحاب فى ذلك : المسألة سهلة فى النظر إذا روجع بها الأصل ، وهى مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك فى علم الكلام ، فحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك فى التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً فى المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة<sup>(١)</sup> وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئى ما

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكاليف عام

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد فى التشريع العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرده ولا ينمكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعل المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النواذر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات <sup>(١)</sup> ، وإعمال <sup>(٢)</sup> أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم للتخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر مارض <sup>(٣)</sup> فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا علنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المتوف

(١) أي مع أن البيئة قد تخطئ ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده . فقد يكون الحكم في الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لا طريق غيره لأجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الكلية فيهم  
(٢) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية ، مع أنها عتملة لما يجعلها غير صالحة للاخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال في القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض . وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينئذ . فتقوله ( كما إذا الخ ) راجع لما قبل إلا



ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا فى الطعام بالكيل<sup>(١)</sup> فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله<sup>(٢)</sup> لقلة أو غيرها ، كالتافه من الرُّ . وكذلك إذا علناه فى النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمنًا لقلته ، أو علناه فى الطعام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التى يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة . وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة وروايه عن احمد وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدرهم والدنانير فذهب أبى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب ، لأن الدرهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثنى هو المقياس الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب أن يكون مضبوطا محدودا لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكنت كالسلع ، قصد أن تكون أصلا يرجع اليه فى تقويم الأموال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنارعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه . ولو أبيع دراهم بدرهم متخالفة فى وصف ككون إحداها صحيحة والاخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدرهم متجرا وجب الى ربا النسبة فيها ولا بد . والاثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها الى السلع فاذا صارت هى سلعا تقصد لأعيانها فسدت . صالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالنقدين ، لا يتعداه الى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا الفضل فى النقدين لأنه مفوت لمصاحبة انضباط القيم وتقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة الى ربا النسبة . ومنع فى الطعام سدا لهذه الذريعة فى الأقوات التى تشتد حاجة الناس اليها ولتفاضل فى النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام

(٢) الكيل والثنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفر وإنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس فى الأقوات والاثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لا يقال ، وجد السفر أم لم يوجد ، لأن الوصف الذى نص به الحكم لا بد منه . فتأمل

في النادر ، كاللوز والجوز والقناء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم<sup>(١)</sup> ، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار<sup>(٢)</sup> وكذلك قول أن الحد علق في الحجر على نفس التناول حفظاً على العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول<sup>(٣)</sup> الكثير . وعلّق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الانساب ، فيجد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الانزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادى

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام في أن للعموم صيغاً وصية . والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً ، ولكنه أكد التقرير هاهنا . وذلك أن للعموم الذى تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : « أحدها » باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق . وإلى

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاقصاء عليه .

(٢) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة ، وأن العموم العادى الذى يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والثنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار ، بحيث يكون الثن فيها غير الذهب والفضة . وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذى هو مناط التكليف والشهادات ، وفي مسألة الخرق ليله وكثيره وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر وآخر

(٣) يعنى أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضرورى حفظ العقل

## العموم إما في المعنى الوضعي وإما في المعنى المراد بحسب السياق ٢٦٩

هذا النظر قصد<sup>(١)</sup> الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندئذ بالعقل<sup>(٢)</sup> والحس<sup>(٣)</sup> وسائر<sup>(٤)</sup> المخصصات المنفصلة

« والثاني » بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقتضي العوائد بالقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك وهذا الاعتبار استعمالي ؛ والأول قياسي والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتي بألفاظ عموم<sup>(٥)</sup> مما يشمل

(١) ويتضح بما أثبتته الآمدي في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص . وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص ، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى ( خالق كل شيء . . . ) على كل شيء . قدير ، فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته . وكذا القدرة

(٣) كما في قوله تعالى ( تنجي إليه ثمرات كل شيء ) وقوله ( تدر كل شيء بأمر ربها ) وقوله ( ما تدر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالريم ) فالحس دليل على أنها لم تدر الجبال والأنهار وغيرها مما أنت عليه ، فإنه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بعبر الاستثناء والشرط والوصف العامة

(٥) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقاب ، الحس والدليل السمعي ، قال القرافي . ألخصر غير ثابت . فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فلما رأيت أكرم من زيد . فإن العادة تقتضي أنك لم تر كل الناس ولا ينبغي أن ما قاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كما <sup>(١)</sup> أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ <sup>(٢)</sup> العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب <sup>(٣)</sup> والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : ( رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ) ( وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله <sup>(٤)</sup> ) فكذاك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فأنما المقصود من لقي منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعق ليضرب جميع من فى الدار وهو معهم فيها ، فضربهم ولم يضرب نفسه ، لبرّ ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذاك لا يدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : ( خالق كل شيء ) ؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : ( والله بكل شيء عليم ) وإن كان عالماً بنفسه وصفاته ، ولكن الأخبار بما وقع عن جميع

القرافى إجمالاً بابطاله المؤلف ونقل بعض أمثله ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع . لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . فهى أوقع فى باب الافادة ، لأن من ملك حدى الشيء قد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما ايضاً لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال : فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت الخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان .

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات <sup>(١)</sup> الأحوال التي هي ملاك البيان ، فإن قوله : ( تدمر كل شيء بأمر ربها ) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قل : ( فأصبحوا لآثرى إلا مساكنهم ) وقال في الآية الأخرى : ( ما نذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالريم )

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمتها إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم من دخل الدار ، أو من لقيت من الكفار ، وهو الذى يتوهم <sup>(٢)</sup> دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم . فهو إذاً الجارى في عمومات الشرع وأيضا فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى ، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التى يدركها العقل والحس ؟ كما فى الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح فى تأييد المؤلف فى أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجها فليكون مخصصا . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله ، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ الخارج منه له حسب الاستعمال . أما طريقة الأصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضعا يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فيكون تخصيصا

مجرد<sup>(١)</sup> اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أَيْتَمًا إِيَّاهُ دَبِغَ قَدِّ طَهْرُ<sup>(٢)</sup> » قال الغزالي<sup>(٣)</sup> : بخروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، وتقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق<sup>(٤)</sup> لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل

( ١ ) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فلا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً ، فلا يحتاج إلى إخراج ، فلا تخصيص  
( ٢ ) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس بإسناد صحيح  
( ٣ ) يريد الغزالي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لإثباته هنا

( ٤ ) وقد يعد من ذلك مثل ( يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال : فلا ترجعهن إلى الكفار ) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار . وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال إن التخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين وإطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أى حد لم يقبله صلى الله عليه وسلم ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهن اعتراض . وذلك دليل على أن خبره ج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف ، مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرآن . ولا ينافي ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقه الهدنة خرج أخوها عمار والوليد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لبردها ، فلم يردها . ونزلات الآية في ذلك . لا ينافي هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها في عقد الهدنة بلفظ ( من جاء ) الشاملة وضعاً للنساء . كما اعترضوا في أبي جندل والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية

حالة الأفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالاته على ما كانت عليه حالة الأفراد ، أولا . فان كان الأول <sup>(١)</sup> فهو مقتضى وضع اللفظ ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام ، وكل تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرهما ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب <sup>(٢)</sup> حملت اللفظ على عمومته في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى <sup>(٣)</sup> الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبرا في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثاب ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ ظُلْمًا ) الآية ! شق ذلك عليهم وقالوا : أئنا لم يلبس إيماننا بظلم ؟ <sup>(٤)</sup> فقال عليه الصلاة والسلام <sup>(٥)</sup> : « إنه ليس بذلك ، ألا تسمع إلى قول لقمان : إِنَّ الشَّرْكَ أَظْلَمُ عَظِيمٌ » . وفي رواية <sup>(٦)</sup> فنزلت : ( إِنَّ الشَّرْكَ لَظْلَمٌ عَظِيمٌ ) . ومثل

(١) كما في قوله ( والله بكل شيء عليم ) فليس محل إشكال ولا نزاع  
(٢) أخذ عنوان ( العرب ) ولم نقل الصحابة مثلا . لما سيجيء في آية ( إنكم وما تعبدون إلح ) وليتأتى انفصاله وتتميمه . الآية اضرا لا في الفصل في قوله ( فللقائل أن يقول ان السلف الصالح إلح )

(٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد ( إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعي إلح )

(٤) أي فقد أبقوا اللفظ على عمومته الذي كان له في الأفراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله . حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله ( ليس بذلك إلح ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك

(٥) تقدم ( ج ٣ - ص ١٤٣ )

(٦) الرواية الأولى أقعد في الفهم . وأوضح في الغرض

ذلك أنه لما نزلت : ( إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ) قال بعض الكفار : فقد عُبِدَت الملائكة ، وعُبد المسيح ! فنزل ( إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى ) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقضى اللفظ ، وبادرت أنهمامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع له اللفظ فى الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالة الأولى وقد لا تبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبقى دلالة فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية »<sup>(١)</sup> إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فلاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها فى مسألتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله<sup>(٢)</sup> تخصيص بحال

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقام فيه ، وللشريعة

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد ، كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الأفرادى ، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم تبقى دلالة الوضعية، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال. ودلالة حقيقية أيضاً لا مجاز ، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال ( وكل تخصيص لابد له من مخصص متصل أو منفصل ) كما هو الاعتراض



بهذا النظر مقصدان : « أحدهما » المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثاني » <sup>(١)</sup> المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري ؛ كما تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا مجاز ؛ فكذلك تقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تم بحسب مقعد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شرعٌ سواه ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتنهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ، ولا مبتدئ في كالتنهي ( يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ) فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره ، ويغض وجه القصد الشرعي فيه ؛ حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره ، واتسع في ميدانها باعه ، زال عنه ما وقف من الإشكال ، واتضح له القصد

(١) أي هناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية . والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية . وهذا ما أثبت في الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الاشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني . أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة . حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة . وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، <sup>(١)</sup> وهذا الوضع وإن كان قد جرى به مضمنا في الكلام العربى فله مقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكيم أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفة العارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفة العارفون بمقاصد القرب . فكل ما سألنا عنه فن القبول إذا تدبرته

### فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول <sup>(٢)</sup>

فأما قوله تعالى : ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في حاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : ( وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ) فيبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنى <sup>(٣)</sup> بهما في سورة الأنعام

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب ( الثاني )

(٣) أى عنى بهما في هذه الصورة إبطالا لها بالأدلة ، وتقرير البعدهما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق في الواقع الذى هو ضد بهما . وقوله ( فكان السؤال الخ ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب — أو على الأقل في سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخلتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إبطالاً بالحجة ، وتقريراً لمنزلهما في المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما . فكان السؤال إما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضاً فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم ، دق أو جلّ فلاجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات<sup>(١)</sup> الأحكام

وسبب احتمال<sup>(٢)</sup> النظر ابتداءً أن قوله : ( ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ) نقي على نكرة ، لا قرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتي رجل فيحتمل المعاني التي ذكرها نيبويه ، وهي كلها نقي لموجب مذكور أو مقدر ، ولانص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل في السورة<sup>(٣)</sup> ما يدل على أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الاقتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت الآيات من جهة أفرادها<sup>(٤)</sup> بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام

روها سابقاً على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لعمها مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه (١) أي التي منها ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) (٢) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال بحملة ، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره ، لجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لا حاجة إليه في هذا المقام ، لأننا في مقام سبب الأجمال كما قال بعد ( فصارت الآية من جهة أفرادها بالنظر إلخ )

(٤) فأفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسبقها — أي حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً — وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، وهذا ذلك جعل العموم محتملاً ، وجعل الآية بحملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص <sup>(١)</sup> على هذا بوجه

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة الخ ماسبق . فلما جاء ذكر الظلم في آية ( الذين آمنوا الخ ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلا حاجة به إلى تخصيص . وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها ( إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري ) فانما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم . وحج . وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصل أن قوله سابقاً ( والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة ) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله ( وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ ) وكذا قوله ( مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية ) وقوله بعد ذلك ( والموضع يستمد منها ) أي من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ) ولا الآية الثانية . فان الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالايات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص ، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله : ( إنكم وما تعبدون ) الآية ، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبير فيها بجهله بموقعها ، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « ما أجهلك بلفظة قومك يا غلام ! »<sup>(١)</sup> لأنه جاء في الآية : ( إنكم وما تعبدون ) وما « لما لا يعقل ، فكيف تشمل الملائكة والمسيح ؟ والذي<sup>(٢)</sup> يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش ، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام ، فقوله ( وما تعبدون ) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون ، فلم يدخل في العموم الاستعمال غير ذلك ، فكان اعتراض المعارض جهلا منه بالمساق ، وغفلة عما قصد في الآيات وما روى من قوله « ما أجهلك بلفظة قومك يا غلام ! » دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد<sup>(٣)</sup> العربية وإن كانت من العرب ، لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يهتدي للمعنى المراد ، ونزل قوله ( إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى ) بيانا<sup>(٤)</sup> للجهل

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوايه : اذهب يا رافع الى ابن عباس ، فقل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي ، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل ، معذبا نُعَذَّبَ به أجمعون ! فقال ابن عباس : ما لكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله

- (١) قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف إنه اشترى على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم . وهو لا أصل له ، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسندا ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر ، والعجب ممن نقله من المحدثين اه أوسى
- (٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف ان لفظ ( ما ) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية . وعلى طريقة المؤلف — من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش — يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشا لم تعبد عيسى ولا الملائكة . فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ ( ما ) صالحا للشمول . وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتزويل عليهما
- (٣) أي التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له
- (٤) أي لزيادة بيان جهل المعارض ، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهودَ فسألم عن شئ . فكتموا إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألمهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس . ( وإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ) كذلك حتى قوله : ( يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا ) فهذا <sup>(١)</sup> من ذلك المعنى أيضاً . والحللة لجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي <sup>(٢)</sup> لابد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات . وإِذْ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل <sup>(٣)</sup> البتة ، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال <sup>(٤)</sup>

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم . فبين له الخبر في جوابه ما يتنزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها ، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله ( فهذا من ذلك المعنى ) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله ( لجوابهم ) أى الأجوبة التي سبقت عن توقعهم في الآيات الثلاث

(٢) أى العربى البحت ، الذى لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية ، فتكون تلك القرائن كياناً للجملة . لانتحيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ

(٣) وسيأتى أنه لانتحيص بالمتصل أيضاً

(٤) الاشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الافرادى ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف ما فهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه . وأن فهم المقصد الشرعى مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الاسلام والقديم العهد . والمشتغل بفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك ، فن تبحر أدرك الاستعمال الشرعى ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية ( الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل  
فلنأخذ أن يقول : إن السلف الصالح منع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم  
عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ،  
وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومهم بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه  
السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كلاً مثلاً المتقدمة مما  
خص بالمنفصل ، لا بما وضع في الاستعمال على العموم المدعى .  
ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس الرقع  
في خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاماً ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل  
طبيباتي ، يقول الله تعالى ( أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا ) الحديث ، وجاء  
أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإيقاع شيئاً أين تذهب بكم هذه  
الآية : ( أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا ) الآية ، وسياق الآية يقتضي أنها

إيمانهم بظلم ( إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية في الانعام وهي من أول  
ما أنزل . ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو غدرهم في التوقف ،  
ويريد هذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال ، لأن السلف  
الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ،  
وإن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق  
الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتبر  
عندهم هو العموم الإفرادي . فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره  
بما خص بالمنفصل ، لا أنها بما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم ، وأن عمومها  
باق لم يمسّه تخصيص كما تقول . وهذا يبين الفرق بين الاشكال والجواب هنا  
وبين ما تقدم ، وأن قوله ( والجواب عنه ) معطوف على لفظ ( ما ) فالاشكال  
الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت  
وقوله ( يتضح ) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله  
( والجواب ) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : ( ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فالיום تُجزون عذاب الهون ) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً وله أصل في الصحيح <sup>(١)</sup> في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أدع الله أن يوسع على أمتك ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه . فاستوى جالساً فقال : « أو في شك يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفي حديث الثلاثة <sup>(٢)</sup> الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله ( من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها ) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخل تحت عموم الآية ، وهي في الكفار ، لقوله ( أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار ) النخ فدل على الأخذ بعموم « من » في غير الكفار أيضاً .

وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال قطع على أهل المدينة بعث ، فاكنتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهاني عن ذلك أشد النهي ، ثم قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتي السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله ، أو يُضرب فيقتل ، فأنزل الله عز وجل ( إن

(١) أخرجه البخاري في قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهراً . وأخرجه أيضاً مسلم والترمذي

(٢) وهم : المستشهد في الجهاد . ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر ولكثرتهم راوا بأعمالهم . وفعلوا ليقال إنهم فعلوا ، وقد قيل هؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة . فوافق ما أرادوا فيها ، والحديث رواه مسلم



الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) الآية ، فهذا أيضاً من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم<sup>(١)</sup> من ذلك .

وفي الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من<sup>(٢)</sup> شيء ، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا<sup>(٣)</sup> » فألقى الله الإيتان فى قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : ( آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون — الآية — لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) قال : قد فعلت<sup>(٤)</sup> ( ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) على وجه النسخ أو غيره مع قوله<sup>(٥)</sup> تعالى : ( وما جعل عليكم فى

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها ( دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء ) وفى تفسير ابن جرير ( لم يدخلها ) وهذه الجملة صفة لشيء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات (٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم ( ج ٢ — ص ١٦٥ ) وسيذكر أجزاء منه فى عدة مواضع

(٤) بقية الحديث السابق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى فى النفس من المخاطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا وقد كان معلومهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على ما فهموا حتى نزل ما يخص وهو ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) إلا أن قوله ( على وجه النسخ ) من باب تكميل المقام فى ذاته ، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصوداً ابتداءً ثم نسخ ، ويكون فهمهم فى محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله ( أو غيره )

الدين من حرج ) ومى قاعده مكية كلية . ففى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظى وإن دل الاستعمال اللغوى أو الشرعى على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : ( إن الله لا يغفرُ ان يُشركَ به ) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ ، وعلى أن الابتداع فى الدين مذموم . وقوله تعالى : ( ألا إهم يشنون صدورهم لِيَسْتَخَفُوا مِنْهُ ) ظاهر مساق الآية أنها فى الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله ( لِيَسْتَخَفُوا مِنْهُ ) أى من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها فى أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم<sup>(١)</sup> هؤلاء فى حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لخصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : ( ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون )

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للؤلؤف الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير فى آية ( وإن تبدوا ما فى أنفسكم ) أى على أنها راجعة للشهادة وكتابتها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه

( ١ ) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت فى الذين يستحبون ، ، لا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره فى سبب النزول ، ولا يجعلها فى الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما يحسن فيه . فالمراد بقوله ابن عباس صراحة إنها نزلت فى الكفار وانها تشمل من استحي الخ<sup>(١)</sup> لم يكن لذكرها هذا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى

مع أنها نزلت<sup>(١)</sup> في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عموماً بها غير الكفار ، وقالوا : كُفِرَ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ ، وإما الاعتبار بخصوص السبب<sup>(٢)</sup> وفيه من الخلاف ما علم<sup>(٣)</sup> ، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة<sup>(٤)</sup>

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسوء أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء ، فيرى

( ١ ) أى الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود ( هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير ) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها ( راجع قصة اليهودي المحمم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير )

( ٢ ) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكلة ، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما في كلام عمر وكلام معاوية

( ٣ ) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص . مثاله أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التي تلى فيها الجيف فقال ( خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ) وكما في قصة مروءة بشاة ميمونة ميتة فقال ( أيما إهاب دبغ فقد طهر ) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضاربة على أن العبرة بعموم اللفظ

( ٤ ) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة . وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور . من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا أن يقال أنه يريد الفائدة التي يعينها المؤلف ويكده للحصول عليها وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً

أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيها وقوموا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتا عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ<sup>(١)</sup> الجانبين كحال الاجتهاد لا نفر ، لأن جهة أنهم حملوا ذلك محل الداخل تحت العموم اللفظي . وهو ظاهر<sup>(٢)</sup> في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية ( إن الذين توفاهم الملائكة ) ، ويظهر أيضاً في قوله : ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) . وما سوى<sup>(٣)</sup> ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة<sup>(٤)</sup> العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستعان

( ١ ) أى يتجذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

( ٢ ) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي لاسيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآيات الرابعة من قوله ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ) ولذا أفرد بها بقوله ( ويظهر أيضاً ) ( ٣ ) أى من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله ( من تلك القاعدة ) أى المتقدمة في هذا الجواب . ويمكن اطرادها في الجميع وأما أنه من المجيبين — بآب عباس في آية ( ويحبون أن يمحذوا ) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق . وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت . بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الأفرادى ، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال . وعليه يكون قوله ( وما سوى ذلك ) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة ( لا أن المقصود ) وليست ( لأن ) كما في أصل النسخة

( ٤ ) أى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه . يعد فهم قواعد الشريعة . أى فلم

### فصل

إذا قرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمتصل أو بالمتصل  
فإن كان بالمتصل ؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض ، وأشياء ذلك  
فليس في الحقيقة بإخراج شيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يقوم السامع  
منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيوييه : « زيدٌ الأحمر » عندما لا يعرفه كزيد  
وحده عند من يعرفه . وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول  
زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم ، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما .  
وهكذا إذا قلت : « الرجل الخياط » فعرفه السامع فهو مرادف « زيد » فإذا  
الجموع هو <sup>(١)</sup> الدال . ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الا ثلاثة »  
فانه مرادف لقولك « سبعة » فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب . وإذا كان  
كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لفظا ولا قصدا <sup>(٢)</sup> ، ولا يصح أن  
يقال إنه مجاز أيضا ، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك « ما رأيت أسداً

يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه ، ولم يفهموا الخصوص  
باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق  
من طريقة

(١) ولا تخصيص فيه . وهو حقيقة فيه . وهذا رأى أبي الحسين أن ما خص  
بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة : وذلك لأن  
هذه المذكورات صارت كالأجزاء من الدال على المعنى المقصود ، وصار الدال معها لمعنى  
غير ما وضع له أولاً . وقوله ( ويظهر ذلك في الاستثناء ) لأن العام الذي أخرج  
منه البعض كقولك أكرم بني تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومته دلالة وإرادة ،  
وليس من العام المخصص في شيء . ومثل هنا عشرة ، وأست اسماء العدد من  
العموم في شيء . إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة  
وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثاني على الأول ، لانه إذا كان اللفظ بعبده آتياً على قدر المراد  
فلا محل للتخصيص قصداً

يفترس الأبطال « وقولك » ما رأيت رجلاً شجاعاً « وأن الأول مجاز ، والثاني حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى ما يصوره العقل <sup>(١)</sup> في مناحي الكلام وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ ، حسبما تقدم في رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول الخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فإذا لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرنا . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ما ذكرنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي ، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، فنحن بيننا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي <sup>(٢)</sup> سيق عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه ، والذي للأصوليين نظير <sup>(٣)</sup> البيان الذي سيق عقب الحقيقة لبيان أن المراد المجاز ؛ كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموم ما قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناول قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً (٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأضلاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص . فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فانه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أن يكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا ، أم لا ؟ فإن كان باطلا  
نزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة <sup>(١)</sup> لا تجتمع على الخطأ . وإن  
كان صواباً وهو الذى يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذا كل ما تقدم  
بيانه خطأ

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم  
منه إبطال ما تقدم ؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه فى الوضع  
الافرادى ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى ، حتى إذا أخذوا فى الاستدلال على  
الأحكام رجعوا الى اعتباره : كل على اعتبار رآه ، أو تأويل ارتضاه . فالذى  
تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ فى الاستعمال ، بلا خلاف بيننا وبينهم ،  
إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم ، ولا يجود محصول كلامهم .  
وبالله التوفيق .

### فصل

فإن قيل حاصل <sup>(٢)</sup> ما مر أنه بحث فى عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله  
لا يبنى عليه حكم  
فالجواب أن لا ؛ بل هو بحث فيما يبنى عليه أحكام :  
« منها » أنهم اختلفوا فى العام إذا خص هل يبقى <sup>(٣)</sup> حجة أم لا ؟ وهى من

(١) أى والأصوليون أمه فى فهم

(٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصاً  
وإخراجاً لبعض ما دخل فى العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا  
الصيغ بالوضع الاستعمالى لا الوضع الافرادى فاللآل واحد والخلاف فى العبارة  
وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

(٣) أى العام الذى خصص بمين كافتلوا المشركين ، المخصص بالذى مثلاً . أما

## ٢٩٠ الفصل الرابع في العموم والخصوص (المسألة الثالثة وفوائدها)

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلقي في المُطْلَقَات فأنظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق <sup>(١)</sup> الإشكال المحطور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة <sup>(٢)</sup> أخرى ، وهي أن عمومات.

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصص ، أو لم يرد به ما يتناوله ، فليس بحجة اتفاقاً . والجمهور على أن المخصص يبين حجة في الباقي مطلقاً ، وقال البلخي : حجة إن خص بمنفصل لا منفصل

(١) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً ، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة مانساً إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً ، وعلى رأى المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد ، فهو حجة فيه . وسقط سبب الخلاف في الحجية . وقوله ( صارت العمومات حجة على كل قول ) يعنى أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذى يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً ، وأن هذه العمومات وإن لم تبقى بمعناها الوضعى الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع ، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال . وهي حقيقة فيما يراد ، لا مجاز ؛ وأن هذه القرائن تعتبر كمين المجمال لا كقرائن المجاز الذى يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذى يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الأصوليين . والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن



القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال السكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن ، لأعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا توّمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد إليها . وربما قلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن علم إلا غصص ، إلا قوله تعالى : ( والله بكل شيء عليم ) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجة في الباقي الذي بالغ عليه . والقارئ العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان للجمل ويسمونه هم مخصص لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأن هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيهم ؛ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الأخلال بها على رأيهم ؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيهم ؟ وقد قال بعد ( فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع ) فإذا ليست باقية على وضعها الافرادى ولا هي غير مفقورة الى فهم العربي المطلق على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضا غاية أنه لا يسميه تخصيصا ، بل يانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسرت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجة العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فان هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتد الشريعة ، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن ، لامن باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبني الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محمدا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا محتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لاجماله في المراتب التي يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث بجوامع الكلم ، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تقتصر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور آخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمال ، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبغي عليه قه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

#### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات الزناثم وإن ظهر ببادي الرأي أن الرخص تخصها <sup>(١)</sup> فليست بمخصصة لها في الحقيقة ، بل الزناثم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص تخصها فإطلاق مجازي لا حقيقي

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالمعززة من لا يطبقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالمعززة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت المعززة إلى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالصلى لا يطبق القيام فليس يخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو المعززة عليه . وإن كان الثاني فعنى الرخصة في حقه أنه إن <sup>(١)</sup> حتى يقال مثلاً : الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فكون الرخص مخصصة لأدلة الزناثم

انتقل الى الأخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط <sup>(١)</sup> عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلي قائما فيما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤديه على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلا بد أنه أداه على كماله ، وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه . فأى الخصلتين فعل فعلي حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الاحتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا <sup>(٢)</sup> التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك

وأيا <sup>(٣)</sup> فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا يجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي)  
(٢) وكأنه يقول : الظهر تجب أربعاً وجوباً منتحماً ، إلا على المسافر . فإن أدى اثنين أو أربعاً صح وارتفع احتام الأربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفتان عليه . فتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضين . ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع التناقض به . وسيأتى ما فيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لأن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها ؛ وللمخالفة حكم<sup>(١)</sup> آخر . وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال<sup>(٢)</sup> التناقض المتوهم في الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة<sup>(٣)</sup> تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرها من الاعتذار التي يتوجه<sup>(٤)</sup> الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محذور وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها<sup>(٥)</sup> وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الأثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمي ، أم موزعين كما يقول ، فلا إشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفاً غير متحتّم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصيص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال ( هل هي ؟ ) هي

(٣) أي لا يعدم الطاقة الذي جملة لا تكليف معه . فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه لا يطاق أم بما فيه المشقة فقط ؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتي تميم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الأثم لرفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

## المسألة الخامسة ) وكذلك سائر الأعذار لا تخصّص عمومات العزائم ٢٩٥

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة . ولنعدها مسألة على حدتها ، وهى :

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم<sup>(١)</sup> . والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة فى موضعين :

(أحدهما)<sup>(٢)</sup> فيما إذا وقع الخطأ من المكلف ، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافرا ، أو واطىء الأجنبية يظنها

(١) قل فى الدليل الأول هناك : لا يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق ، فاجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامثال شرطان فى التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا ( ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الأعذار التى توجه الخطاب الخ ) إلا أن يقال إنه جار على القول توجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله ( وإن كان مختلفا فيها ) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط فى المؤاخذه لا فى أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له فى باب الأحكام الافاضة فى مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها لإثباتها ونفيا . وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختم به هنا من أن هذا مبحث لا يبنى عليه قه وأن الأولى تركه فراجع إن شئت

(٢) فرض المسألة فى هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له فى النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك - وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه - أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه التأول كشارب المسكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فإن المفسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة ، فإن شارب السكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وأكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس ( وَمَنْ قَتَلَهَا فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ) ، وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر<sup>(١)</sup> بها ؟ كلا بل<sup>(٢)</sup> عذر الخاطيء ، ورفع الحرج والتأثم بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول الفسدة فيما يمكن فيه الإزالة ؛ كالغرامة والضمان في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس ، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك ( قُلْ إِنْ أَنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ لَا تُؤْمَرُوا بِالْفَحْشَاءِ ) ( إِنْ أَنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ لَا تُؤْمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ) ، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثم المرتب على التحريم

( والموضع الثاني ) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فسلم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن خطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع . وإنما قيده بقوله ( ظهرت الخ ) حتى يتأتى له قوله بعد ( فهل يسوغ أن يقال الخ ) يعني ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك . وكذا يقال في الموضع الثاني

(١) المناسب ( أو ) لينفي الإباحة والأمر ، فيبقى النهي متوجهاً كما سيقول ( رفع حكم التأثم المرتب على التحريم ) وقوله بعد ( مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه ) يؤيد أن المقام لاو

(٢) يعني بل نهى عنها غاية أنه عذر الخاطيء . فلم يؤاخذ به يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهي فها في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهي ، غاية أنه لا يؤاخذ به ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلف وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً ، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله ( ونظير تخلف العزيمة للمثقة الخ )

أو قتل نفساً بريئة إما خطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك، فقد قال<sup>(١)</sup> تعالى: (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) الآية ! وقال: (وَأَشْهِدُوا ذُوِي غَدَلٍ مِنْكُمْ)، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك؟ أو أشهد ذوِي زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور<sup>(٢)</sup> بقبولهم وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام، تفضلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر. والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر، وإذن وإذن، إذ الجميع ابتدائي، فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى. وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح فان التزم أحدُ هذا الرأي، وجرى<sup>(٣)</sup> على التعبد المحض، ورشحه بأن الحرج

- (١) أي فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص
- (٢) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أقسده كما يشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح، فان التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو بطريقه ويظنه صواباً. فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم. وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها. فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً (٣) وليس بل لازم على ما عرفت. وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللصيب أجرين، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما فهل يثاب على المنهي عنه؟ وسيأتى له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك. فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه؟ فشناعة هذا اللازم على ما أخاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكليف ، وإصابة ما في نفس الأمر حرج<sup>(١)</sup> أو تكليف بما لا يستطاع وإلما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافي بعد ذلك أمر ثانٍ بخطاب جديد ، فهذا الرأي جارٍ على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي . ولولا أنها مسألة عرضت<sup>(٢)</sup> لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها فقه معتبر

### ✽ المسألة السادسة ✽

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقتان « أحدها » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول « والثاني » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثاني وجوه :

( أحدها ) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهة حكم عام ، إما قطعي<sup>(٢)</sup> ، وإما ظني<sup>(٣)</sup> . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا نتم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر<sup>(٤)</sup> ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع

( والثاني ) أن النواتر المعنوي هذا معناه ، فإن حود حاتم مثلاً إنما ثبت على

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف تقول معه جرينا على التعبد المحض ؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماء ترشيحاً لا دليلاً

(١) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لانتسج المجال لذكر ما لا يبنى عليه فقه ، وقد أنكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أي إذا كان تاماً

(٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

(٤) أي يفرض وإن لم يحج . فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حيثئذ



الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرضى والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإياحة الميتة وغيرها عند خوف<sup>(١)</sup> التلف الذي هو أعظم المشقة ، والصلاة إلى أى جهة لأن لسر استخراج القبلة والمسح على الجائز والخفين لمسقة النزع وزرع الضرر ، والعفو في الصيام عما يعسر الاحترار منه من المنغضرات كغبار الطريق ونحوه - إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها عند انشراح رفع الحرج ، فاد نحكم بتطابق رفع الحرج في الأنواع كلها . عملاً<sup>(٢)</sup> بالاستقراء : فكأنه عموم لفظي ، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمته ما نحن فيه

( ١ ) المراد بالاستقراء الاستدلال بخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة أمناً ساقاً . وإلا فلا حاجة بمعنى استواء الطراد أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة المتبادحة . لا ما يوجب التلف وإلا كان واجباً

( ٢ ) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى . لاشتباكهما هنا على ما قرره فانه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي . وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلى الماديات ولتعددتها وكثرة نوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال ( ثبت في ضمته ) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف . فثبت حاتم . لأن ذلك وصف لجزئى دو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مما يرد . لإثبات بخلاف إيراد العموم أو الكلى باستقراء الجزئيات . فليس كل جزئى من هذا العموم "عام" . حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف . بل تلك أمثلة جزئية من تلك الجزئيات للبنى العام الكلى . فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

( والثالث ) أن قاعدة سد النرائع إنما حمل السلب بها بناء على هذا المعنى :  
 كملهم<sup>(١)</sup> في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام<sup>(٢)</sup> عثمان الصلاة في حجه  
 بالناس ، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد التريعة ، إلى غير  
 ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة  
 كقوله تعالى ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ) وقوله : ( وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ  
 يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ) وفي الحديث<sup>(٣)</sup> : « مِنْ  
 أَكْبَرِ الْكِبَارِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ » وأشباه ذلك . وهي أمور خاصة لا تتلاقى  
 مع ما حكموا به إلا في معنى سد التريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .  
 فان قيل : اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين ، من أوجه :  
 • أحدها ، أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات ، لأن المعاني العقلية  
 بائط لا تقبل<sup>(٤)</sup> التركيب ، ومتفقة لا تقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

لخصوصية في الجزئي ، هذا توضيح كلامه . قول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في  
 كل استقرار ولو جزئيا أنه تواتر معنى هذا المعنى . وقد يقال انه ينافي قولهم  
 إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة  
 مثلا ، فلذا لا يقع في العلوم بالذات : لأن مسائلها كليات ، ونحن ثبت به هنا كليا  
 وعاما . فتأمل

( ١ ) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من  
 رأهما وجوبها . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر  
 ( ٢ ) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى ، ثم خطب . فقال لها : إن القصر  
 سنترسل الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه ، ولكنه حدث طعام فغفأت أن يستنوا اه  
 وطعام الناس بالفتح أو غادم . وسيأتي في المسألة السادسة

( ٣ ) في الصحيحين وغيرهما ، وفي بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال :  
 ( نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه ) وهو في الترمذي  
 وأبي داود أيضا وإن كان في اللفظ بعض اختلاف

( ٤ ) أي بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات ، وإلا كانت هي هي بينها ، فلا تكون وضعية. هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنع فيها معنى كلّي عام من معنى جزئي خاص

« والثاني » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معاني كثيرة ، وهذا واضح في المقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا ذلك لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام <sup>(١)</sup> دون التعلق بالخاص على الأفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلّي من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل . وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام . للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية ، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانيّة ، الحقيقة والشيئية للإنسان . وتقابلها الصفات المعنوية . وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف . كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف التماثلين فيه جائز . فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً . وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني ( إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً — وإذ ذاك الخ ) فهذا جار

في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة

(والثالث) (١) أن التخصيصات (٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل<sup>٣</sup> بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد .  
ولذلك أمثلة كثيرة : كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر (٣) كالماء ، بل هو بخلافه ، وإيجاب الغسل من خروج المني ، دون المذي والبول وغيرها وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحسين الحرة لزوجها ولم تحسن الأمة سيدها ، والمغنى واحد ، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ، والفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ، وبين الزنى (٤) والمغفوعة في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله . بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول ( وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ ) فان قيل إن ما تقدم في تجويز ذلك . وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار إليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا  
(٣) أي بجزيل للنجاسات واثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث  
(٤) فلم يقبل العفو في الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحل قبل قوله ( وكالتسوية ) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات . وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فانها لم توضع وضع العقليات ، وإلا كانت هي هي بغيرها ، فلا تكون وضعية. هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه لتفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنع فيها معنى كل عام من معنى جزئى خاص

« والثاني » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معاني كثيرة ، وهذا واضح في العقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام <sup>(١)</sup> دون التعلق بالخاص على الأفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلى من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل . وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام . للاستثناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل .

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية ، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانية ، الحقيقة والشيئية للإنسان . وتقابلها الصفات المعنوية . وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف . كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجى الزائد عن الحقيقة فاختلاف التماثلين فيه جائز . فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً . وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني ( إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذا ذاك النج ) فهذا جار في العقليات باعتبار الوجود الخارجى الذى فيه المعانى الخاصة

(والثالث) <sup>(١)</sup> أن التخصيصات <sup>(٢)</sup> في الشريعة كثيرة ، فيخص محل<sup>٣</sup> بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد .  
ولذلك أمثلة كثيرة ؛ كجعل التراب طهوراً كاللآء ، وليس بمطهر <sup>(٤)</sup> كاللآء ، بل هو بخلافه ، وإيجاب الفسل من خروج المني ، دون المذي والبول وغيرها وسقوط الصلاة والصوم عن الخائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحسين الحرمة لزوجها ولم تحسن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر إلى محاسن الحرمة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلبد بقذف الزنى دون غيره ، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلبد بقذف الحر دون قذف العبد ، والفرقة بين عدنى الوفاة والطلاق ، وحال الرحمة لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرمة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ، وبين الزنى <sup>(٥)</sup> والمغفوع عنه في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله . بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول ( وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ ) فإن قيل إن ما تقدم في تجويز ذلك . وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له . وقد يقال أنه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار إليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا  
(٣) أى يميز للنجاسات واثارها كاللآء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث  
(٤) فلم يقبل العفو في الزنا . لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحل قبل قوله ( وكالتسوية ) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات . وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ؛ كالحيض والنفاس والعدة . وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه . وأما الأول <sup>(١)</sup> فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجمعة <sup>(٢)</sup> ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبيبة إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك البعد فإن له اختصاصات في القسم المشترك <sup>(٣)</sup> أيضا . وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات . والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه . فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل <sup>(٤)</sup> للعقل الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعني وهذه الأمور لائقة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول . ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال (وأيا الخ )

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبقى قوله ( لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها ) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فان مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلها من باب واحد ، إن عقليا فعليا وإن شرعيا فشرعيا

الخصوصيات وما به الامتياز غير<sup>(١)</sup> معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلا للاحصاح اعتبار القياس ولا يرتفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورّد على القول بالقياس . فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

### فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطرّد له ذلك المعنى ، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه ؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى : ( ولا تنسبوا ) وقوله ( ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت ) وبحديث « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملواها »<sup>(٢)</sup> الخ ، وقوله : « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين »<sup>(٣)</sup> ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد ، فإنها تدل

( ١ ) ويبقى قوله ( وعند وجود ذلك الدليل لا يبق تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل ) ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقاً ، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

( ٢ ) تقدم ( ج ١ - ص ٢٨٩ )

( ٣ ) قال الشوكاني في نيل الأوطار : روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف ( أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين )



على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذرائع خاصة ؛ وهي بيوع الآجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لا تقيد ، قال : وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغي أن تكون حجتها بقياس خاصة ، ويتمين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى تعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون ذلك ، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص ، وليس كذلك ، بل يبنى أن يذكروا نصوصاً خاصة بذرّائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث<sup>(١)</sup> أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه ؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصيات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبي حنيفة .

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سدّ الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعي ليس بحجة<sup>(٢)</sup> . لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله ، فترك سدّ الزريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

(١) تقدم الحديث ( ج ١ - ص ٢٩٦ ) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال : لفظ منكر ، لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة . وأن عبدالمهدي قال اسناده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل ، واشترتها بثمانمائة نقداً . فأل الأمر إلى ستمائة نقداً بثمانمائة لأجل . والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسدّ الذرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيع الآجال إلا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، إلا أنه قل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها ، وإن خالفه في بعض التفاصيل . وإذا كان كذلك فلا إشكال

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت في أبواب <sup>(١)</sup> الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهي مجرأة <sup>(٢)</sup> على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالانفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء <sup>(٣)</sup> ولا طلبٍ مخصص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام . وأيضاً قررت أن ( لا تزرُ وازرةٌ وزرَ أخرى )

(١) من مثل العبادات والمعاملات والآنكحة . فهو غير التكرار الذي بعدم الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب  
(٢) أي بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذي ترمى إليه المسألة كما سيثير إليه قيل الفصل وفيه أيضاً

(٣) وعليه قولهم ( مأمون عام إلا وخصص ) يخرج منه هذا أيضاً ، كما أخرجنا منه والله بكل شيء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرَج الذي يعتري أبواب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلاً . لأننا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تنبئ عليها الأحكام المذكورة

فأعملت العلماء المعنى فى مجارى عمومه ، وردّوا ما خالفه <sup>(١)</sup> من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . وينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار » <sup>(٢)</sup> فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سنّ سنة حسنة أو سيئة كان له بمن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً » وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المسكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً فى أبواب الفقه فالتمسك بمجردده فيه نظر ، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وإتاما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزله النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض لاحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

### فصل

وعلى هذا ينبغي القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير التخصيص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصّص القواعد <sup>(٣)</sup> بعضها بعضاً

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية ( وان ليس للانسان إلا ما سعى ) مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم ( ج ٢ - ص ٤٦ )

(٣) كما هو الحال بين الإجماع المحكى بعدوين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له  
مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضة ، فكيف يصح القول بالتفصيل ؟  
فالجواب أن الإجماع — إن صح <sup>(١)</sup> — فمحمول على غير القسم المتقدم ،  
حكما بين الأدلة . وأفضا فالبحت يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة  
فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل  
نلتأخر دون بحث <sup>(٢)</sup> بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

## الفصل الخامس

في البيان والأحمال <sup>(٣)</sup> ويتعلق به مسائل :

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيّناً بقوله وفعله وإقراره ، لا كان مكلفاً  
بذلك في قوله تعالى : ( وأزّلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل <sup>(٤)</sup> اليهم )  
فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال في حديث الطلاق : « فتلك  
العِدَّة التي أمر الله أن يُطَلَّقَ لها النساء <sup>(٥)</sup> » وقال لعائشة — حين سألته عن قول

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه . قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدوداً من  
العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوه وعناد

(٢) أي فيكون البحث عتاً

(٣) قال الآمدي الحق أن المجمع هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لأحدهما  
على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون في لفظ  
مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء  
والوقف . كما في آية ( وما يعلم تأويله إلا الله ) وقد يكون في الأفعال أيضاً

(٤) نى من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا

الله تعالى ( فسوف يُحَسَّبُ حساباً يسيراً ) — : « إنما ذلك العرض <sup>(١)</sup> » وقال  
لن سألُه عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عُنِيتُ بذلك كذا وكذا <sup>(٢)</sup> » .  
وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضاً يبين بفعله <sup>(٣)</sup> « ألا أخبرته أني أفعلُ ذلك <sup>(٤)</sup> » . وقال الله  
تعالى : ( زَوْجُنَا كَمَا يُكَلِّلُ <sup>(٥)</sup> ) يكون على المؤمنين حرج ) الآية ١ وبين لهم  
كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلُّوا كما رأيتموني أصلي <sup>(٦)</sup> »  
« وخذوا عني مناسككم <sup>(٧)</sup> » الى غير ذلك

وكان إقراره بياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره  
لو كان باطلاً أو حراماً ، حسباً قرره الأصوليون في مسألة <sup>(٨)</sup> مُجَزَّزِ الدُّلِيلِ وغيره  
وهذا كله مبین في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

- 
- (١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي
  - (٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف ( ج ٣ — ص ١٤٣ )
  - (٣) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرقه يوم عرفة . يانا لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها
  - (٤) رواه مالك بلفظ ( أخبرتها ) وسيأتي للمؤلف أيضاً بلفظ أخبرتها
  - (٥) وفيه البيان بالقول أيضاً
  - (٦) و (٧) تقدماً ( ج ٣ ص ٥٢ )
  - (٨) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض .  
فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية  
إثبات النسب بالقيامة . والخيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام  
الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيامة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن  
يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة . لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ  
بالقيامة في الأنساب

### ﴿المسألة الثانية﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .  
والدليل على ذلك أمران :

﴿أحدهما﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة <sup>(١)</sup> الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء ؛ فقد قال <sup>(٢)</sup> :  
(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ) الْآيَةُ ! ( وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ) ( وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ) والآيات كثيرة . وفي الحديث : ( أَلَا لِيُبْلِغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ ) <sup>(٣)</sup>  
وقال : ( لَأَحَدٌ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ : رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَلَسَّطَهُ عَلَىٰ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا ) <sup>(٤)</sup> وقال : ( مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ <sup>(٥)</sup> الْعِلْمُ وَيُظْهَرَ الْجَهْلُ ) <sup>(٦)</sup> والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

(١) أى في وظيفة النبوة معنى . وقوله ( في الاتيان بها ) أى في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني ( والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ )  
(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ  
والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بإسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى  
(٥) يعني ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبهم فلا يظهر الجهل فبدل على أن واجب العلماء إظهار العلم

(٦) رواه البخاري بلفظ ( من أشراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا )

### (المسألة الثالثة) العالم وارث النبي فيجب عليه البيان (المسألة الرابعة) ٣١١

في وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهي :

#### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح بمن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههنا ؛ لأنه تكرر

#### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أو الصوم ، أو الصلاة ، أو الحج ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراد قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان بالقول ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأتمته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإت جاء فيها بيان بالقول ؛ فإنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق <sup>(١)</sup> المدرك بالعقل من

(١) أي أوسع بسطا وأوضح معنى منه فإذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآن في تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآن في هذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآن لم يتابذها ولم ينافها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحى الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرِضَتْ على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فأية الوضوء إذا عرض عليها ففعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجدد الفعل <sup>(١)</sup> مع القول أبداً ، بل يسد في العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلاً في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم القرين في مثل الصناعات عملياً ولا يكتفى بالقول والشرح فيها وقوله ( بل يبعد ) ترق لا يوضح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطاً لا يدع نقصاً ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجربها عادة بين الناس تحددها تحديداً وافياً . وذلك كالصلاة والحج ، فجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاماً ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكل الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية ، وسراً وجهرًا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلات العيدين والكسوف والخسوف والجنائز والوتر والضحي وهكذا تفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتاداً في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطاً ، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركباً . فأنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتاداً فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلًا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله ( ووجد له نظير ) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيداً وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيداً آخر . وسيأتى في الفصل بعده ما يقتضى أن الواو على معناها الأصلي ،



أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرَّب مثل هذا القول الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يقم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدٍ عن محله البتة . فلو تركنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكماً أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله : من أى نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بين بأدنى تأمل ، ولأجل ذلك جاء <sup>(١)</sup> قوله تعالى : ( لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ

وَأَنَّ الَّذِي يَقْرَبُ أَنْ يُؤَدِيَ الْقَوْلَ فِيهِ مُؤَدِي الْفِعْلِ صَوْرَةٌ وَاحِدَةٌ ، وَهِيَ مَا كَانَ بَسِطًا بَقِيدًا أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ مَعْتَادًا . وَلَكَ أَنْ تَقُولَ كَمَا قَرَرْنَا إِنْ الْمَعْتَادَ وَلَوْ كَانَ مَرْكَبًا يَفِي الْقَوْلَ فِيهِ وَفَاءَ الْفِعْلِ . وَالشَّوَاهِدُ عَلَيْهِ كَثِيرَةٌ

(١) أى ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه . لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفيته كما رأوا

أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ( وقال حين يَبِّينُ بفعله العبادات : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُنِي أُصَلِّي »<sup>(١)</sup> )  
و « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ »<sup>(٢)</sup> ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

### فصل

واذا ثبت هذا لم يصح إطلاق<sup>(٣)</sup> القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال : أيهما أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما<sup>(٤)</sup> مقام الآخر ، وهنالك يقال : أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمسألة<sup>(٥)</sup> النسل من التقاء الختانين مثلا ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي وضع إنما<sup>(٦)</sup> هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) تقدما ( ج ٣ — ص ٥٢ )

(٣) أى كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل : لأنه أقوى في الدلالة على المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل : هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان ، والثاني مؤكد له : هذا محصل كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي بجلى به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد فصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) في حديث عائشة ( إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أى أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

### (السؤال الخامسة) يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقاً لقوله إلا عند الذرائع ٣١٥

صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

#### ﴿السؤال الخامسة﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسباً<sup>(١)</sup> قصد بذلك القول ، ورافع لاحتالات فيه تعترض في وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له<sup>(٢)</sup> أو موقع فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . وبيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً ، ثم تركه فلم يُر فاعلا له ولا دائراً<sup>(٣)</sup> حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لا تطفئ إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمروا وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله ( والذي وضع ) لعل الأصل ( والذي وضع ) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل . وكلمة ( وضع ) ذكرها شارح المنهاج في بحث البيان والاجمال

( ١ ) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال ( وبالجملة )

( ٢ ) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها . وستأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك في صدقه . أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو أن دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساع لنفسه تركه

( ٣ ) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فقوله بعد ( ثم فعله ) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن الناس في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالغرور في الجبلة ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالمتبع للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والناس به ، أو عديم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع <sup>(١)</sup> ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جعلها مانع فيهم ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقر به ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : ( أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ) الآية <sup>(٢)</sup> وقال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ) الآية ! ويخلم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : ( رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ) وقال في ضده : ( لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقَنَّ - إلى قوله : وبما كانوا يكذبون ) فاعترف في الصدق بكثري . مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أى فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتى في مثالى التحلل من العمرة والافطار في السفر

(٢) فقوله ( أفلا تعقلون ) إما محذوف المفعول ، أى الا تدركون قبح الجمع بين المتنافين ؟ فطلب البر والاجسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه يناق كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أى أقدم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه

## (المسألة الخامسة) يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقاً لقوله إلا عندئذ القرائع ٣١٥

صاحبه . أما حكم الفعل من وجوب أو نيب ونأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

### ﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصديق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسباً<sup>(١)</sup> قصد بذلك القول ، ورافع للاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له<sup>(٢)</sup> أو موقع فيه ريب أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . وبيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يحلّ به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه وراه فعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً ، ثم تركه فلم يُر فاعلا له ولا دائراً<sup>(٣)</sup> حواله ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لا تطفئ إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمروا وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله ( والذي وضع ) لعل الأصل ( والذي وضع ) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الفعل . وكلية ( وضع ) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

( ١ ) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال ( وبالجملة )

( ٢ ) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها . وستأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريب وشك في صدقه . أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو أن دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه

( ٣ ) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم يصد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فقول به بعد ( ثم فعله ) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن الناس في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالمرور في الجبل ، كما هو معلوم بالبيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالمتبع للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والناسي به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون . مع <sup>(١)</sup> ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جملتها ما نحن فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقر به ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : ( أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ) الآية <sup>(٢)</sup> وقال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ) الآية ! ويخلف هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : ( رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ) وقال في ضده : ( لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُحْدَقَنَّ ) إلى قوله : وبما كانوا يكذبون ( فاعتبر في الصدق - كاترى - مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أى فطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، بما سيأتى في مثالى التحلل من العمرة والأفطار في السفر

(٢) فقوله ( أفلا تعقلون ) إما محذوف المفعول ، أى الا تدركون قبح الجمع بين المتنافين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه يتأتى كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أى أقدمتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه

### يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقا لقوله إلا عند سدّ الذرائع ٣١٧

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبيّنا بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضى الله عنهم ربما توقعوا عن الفعل الذى أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والإفطار في السفر ، هذا وكلٌ صحيح ، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النى صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه الميّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأننا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول . وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرفع ، فلا بد أن يجرى الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم ، وتصير صغيرة كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء . فإذا زل حملت زلته عنه ، قولاً كانت أو فعلاً ؛ لأنه موضوع مناجاة يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيًا به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها ، تحسينا للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إني لأخافُ على أمتي من بَعدِي من أعمالٍ ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زَلَّةِ العالمِ ، ومن حُكْمِ جائِرٍ ، ومن هَوَى مُتَّبِعٍ » <sup>(١)</sup> وقال عمر بن الخطاب : ثلاث يَهْدِمْنَ الدينَ : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، وزلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبه العلماء زلة العالم بكسر السفينة : لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : ويلٌ للاتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد <sup>(٢)</sup> من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يمتحنى الاتباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجدال بالقرآن فإنه — من الأسن الألد — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب <sup>(٣)</sup> جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً ، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك الجادل . ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة ، إلا من ثبت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها ، فصاروا فتنة على الناس . وكذلك الأئمة المضلون ؛ لأنهم — بما ملكوا

(١) ( إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر ) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله ، وهو واه . وقد حسنها الترمذي في مواضع وصحها في موضع ، فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه ( ترغيب )

(٢) ومن ذلك أن مالك يكره كتابة العلم عنه ، أي الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق . وقد يرجع عنه

(٣) فتى مخالفته ولو على الوجه الذي يزنه المتأفق بسلاطة لسانه



يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقاً لقوله إلا عند سدّ الذرائع ٣١٩

من السلطنة على الخلق — وقدروا على رد الحق باطلاً والباطل حقاً ، وأماتوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فمعلوم فتنها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جمعت الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم <sup>(١)</sup> بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين : أحدهما ، من حيث إنه واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة .

« والثاني » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبين ، والبيان واجب لا غير . فإذا كان مما يُفعل <sup>(٢)</sup> أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به إما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

( فالمطلوب فعله ) بيانه بالفعل ، أو القول الذي يوافق الفعل ، أن كان واجباً ؛ وكذلك أن كان مندوباً مجهول الحكم ، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم إلى أحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال  
(٢) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير في حقه واجباً . ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأضحية ، وترك<sup>(١)</sup> صيام الست من شوال ، وأشبه ذلك . وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك<sup>(٢)</sup> فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة

( والمطلوب تركه ) بيانه بالترك ، أو بالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماً ، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجهول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال<sup>(٣)</sup> الله تعالى : ( ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ) وقال<sup>(٤)</sup> : ( فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها ) الآية ! وفي حديث المصباح جنباً قوله : « وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام »<sup>(٥)</sup> ، وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة<sup>(٦)</sup> يا عبد الرحمن « أترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قلت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبرنكم أنها أفعل ذلك »<sup>(٧)</sup> إلى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقه برمضان . أو اعتقاد أنها نافلة مكمله له كالنوافل

البعدية في الصلاة ، كما روى عن مالك فيها

(٢) أي لا إهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له . فبيانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

(٣) و (٤) الآيتان باجتماعهما ، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء ، والثانية في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه ، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً . وتقدم لنا أنه يان بالفعل والقول معاً

(٥) ( فاغتسل وأصوم ) رواه مالك وأبو داود

(٦) أخرجه مالك

(٧) تقدم ( ج ٣ - ص ٣٠٩ )

## المسألة السادسة. من مقاصد الشرع عدم التسوية بين المندوب والواجب عملاً واعتقاداً ٣٢١

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وَهُنَّ يَمَشِينَ بِنَا هَمِيْسَا إِنْ تَصَدَّقِ الطَيْرُ تَفْعَلِ لَيْسَا  
قال فذكر الجماع باسمه ، فلم يَكُنْ عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكلم  
بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا  
الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : ( فلا رفث ولا فسوق ) الآية ،  
وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب  
أو مظنةً لأن يثابر على فعله فيبانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل  
لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؛ كما في سجود <sup>(١)</sup> الشكر عند مالك  
وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح  
وستأتي <sup>(٢)</sup> إن شاء الله .

وعلى الجملة فالراعى ههنا <sup>(٣)</sup> مواضع طلب البيان الشافى ، الحرج عن الاطراف  
والانحرافات ، الراد الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا  
المعنى تبين ما تقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام  
الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

( المندوب ) من حقيقة استقراره مندوبا أن لا يسوَّى بينه وبين الواجب ،  
لا في القول ولا في الفعل ، كما لا يسوَّى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في  
القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمر :

( ١ ) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ما روى عن أبي بكر فيه

( ٢ ) في المسألة السابعة

( ٣ ) أى في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ،  
إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافى . أما المواطن الأخرى فيكتفى فيها  
بالقول مثلا

( أحدها ) أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يمتد فيها ليس .  
بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق <sup>(١)</sup> التسوية  
وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة  
وهو ترك الالتزام في المندوب ، الذي هو من خاصة كونه مندوبا

( والثاني ) أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم  
وقد كان من شأنه ذلك <sup>(٢)</sup> في مسائل كثيرة ؛ كنهيه <sup>(٣)</sup> عن أفراد يوم الجمعة  
بصيام أوليلته بقيام ، وقوله : « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً في صلاته » <sup>(٤)</sup> « بينه  
حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قبل شقي الأيسر ، فقال لي  
عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك . فانصرفت  
اليك قال : أصبت ! إن قاتلاً يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف  
كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفي بعض الأحاديث — بعد ما قرر  
حكماً غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » <sup>(٥)</sup> وقال الاعرابي  
هل عليّ غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوَّع » <sup>(٦)</sup> وقال — لما سُئِلَ عن تقديم  
(١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التى يدخل فيها المساواة في الاعتقاد . أما  
التسوية في القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخجل بالاعتقاد  
في المندوب بجعله واجبا لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب  
ليست من حق المندوب لا في القول ولا في الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان  
معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا

(٢) أى البيان بالقول كما في المسلك الأول ، وبالفعل كما في المسلك الثاني

(٣) روى مسلم ( لا تخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تخصوا يوم الجمعة  
بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم )

(٤) رواه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعود وبقيته ( يرى  
أن حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا  
ينصرف عن يساره ) وهو بين نفسه وحديث ابن عمر بعده زاده يانا

(٥) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيرها بواجب — : « لاجرج » قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال : « افعل ولا جرج »<sup>(١)</sup> مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب ، لكن لا على الوجوب . ونهى<sup>(٢)</sup> عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم<sup>(٣)</sup> رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرم<sup>(٤)</sup> صيام يوم العيد ، ونهى<sup>(٥)</sup> عن التبتل<sup>(٦)</sup> مع قوله تعالى : ( وتبتل إليه تبتيلا ) ونهى<sup>(٧)</sup> عن الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره بما خلافه مطلوب ،

( ١ ) أخرجه في التيسير عن الترمذى

( ٢ ) و ( ٣ ) تقدما ( ج ٣ — ص ١٩٣ )

( ٤ ) قال في الاعتصام في الجزء الثانى إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله يقال في نهيه عن أفراد يوم الجمعة بصيام أوليته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله ( وحرم صيام يوم العيد ) لا يظهر وجه اندراجها هنا ، لأنه منهى عنه نهى استقلال

( ٥ ) ( نهى عن التبتل ) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد

والترمذى والنسائى وابن ماجة عن سمرة

( ٦ ) وهو الانقطاع الصرف عن شئون هذه الحياة كرهانية النصارى . أما التبتل في الآية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثانى . وهذا وما بعده لم يقين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال ( مع أن الاستكثار من الحسنات خير ) . وقال صلى الله عليه وسلم في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه ( فمن رغب عن ستنى فليس منى ) . ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع . فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب كما هو أصل الموصوع . فقوله ( مما خلافه مطلوب ) لا يظهر في التبتل ولا بطريق الوصال أيضا

( ٧ ) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبينه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد

ومسلك آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : « وما سبغ النبي صلى الله عليه وسلم سبحة الفصحى قط ، وإنى لأستحبها »<sup>(١)</sup> وقد قام<sup>(٢)</sup> إلى من رمضان في المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك . وسئل بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحي وعلى هذا جمهور الناس . والثاني في معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا دام عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن<sup>(٣)</sup>

( والثالث ) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين ، لما فهموا هذا الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، لينبؤوا أن تركها غير قاذح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في خلافته ، وقال ابن أبي عمير : فتنظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين ، فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب<sup>(٤)</sup> . وقال حذيفة

(١) وفي رواية: وإنى لأسبغها كما تقدم (ح ٣ - ص ٦٠) ومعنى قولها (ما سبغ) أني ما رأيته سبغ كما في الرواية الأخرى . وقد روي في الصحيح أن معاذة سألت عائشة : كم كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية (٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٣) يريد أنه قوي وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضي أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن دام معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالملف يرى قوة هذا الوجه ، ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه يمكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد الامكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أي ستة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

من مقاصد الشرع علم التسوية بين المندوب والواجب ، عملاً واعتقاداً ٣٢٥

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يروى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك . وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك قتل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم <sup>(١)</sup> «إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصاري : كنا نضحى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة . وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض . وقد منع النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله <sup>(٢)</sup> : «لأعمنوا إماء الله مساجد الله» لا <sup>(٣)</sup> أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لثلاثي يفتقد ضمها إلى رمضان . قال القرافي : وقد وقع <sup>(٤)</sup> ذلك للمعجم . وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل <sup>(٥)</sup> على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليقهم . والنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد النريعة أصلٌ عنده متبع ، مطرد في العادات

(١) هو ابن مسعود رضي الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لئان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحشذ فما وجه إدراج هذا في المقام

(٤) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الأئمة من لقولهم بالكرهية خشية هذا المحذور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليقهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التي

هي خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكرهاتها إذ أوجدت

العلة . فلذا قال المؤلف ( بنحو من ذلك )

والجواب : ثلاث . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً<sup>(١)</sup> كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً

### فصل

والفرقة بينهما ، تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو في هذا المخطط مقصود ، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه<sup>(٢)</sup> وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديدة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذا في هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

### فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، وهذا وجه

ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

- ( ١ ) يزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة ( فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلي وجه لا يخل بالاعتقاد ) وذلك باختفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً ( ٢ ) ففي ترك القسام في رمضان بعد حصوله ليالي بيان بالواحق وفي اسحمانه بصلاة الضحى حتى لم نره السيدة عائشة بيان بالمقارن



وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ وَلَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَأَفْعَلْ » ثُمَّ قَالَ لِي : يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ سُنتِي ، وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْبَبَنِي ، وَمَنْ أَحْبَبَنِي كَانَ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ؛ فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سنته ، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون (٢) للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة . هكذا نقل الباجي . وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم في حديث عمر — « بَلْ أُغْسِلُ مَا رَأَيْتُ » ، وأنضح ما لم أر — : « في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع القدوة ، يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً في التوسعة على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب . وفي (٣) الحديث : واعجبا لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولما كان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده (٤) ؛ ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذی ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أي ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس

(٣) لو قال ( ولذلك في الحديث واعجبا الخ ) لكان أجود سكا ، وأظهر في

ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لهذه في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقترى به في ذلك ، اتساء بعمر بن الخطاب . فقد كان أتبع الناس لسيرته وهدى في جميع الأحوال

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلغاً وعادة ، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به ، أن للحاكم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يجمعوا خطباً » الحديث (١) ! وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها إن له أن ينههم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفض بالضعف النشئ إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار إلى نحو هذا في مسائل أخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها هم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهاها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرَّتني منك — لسجدته التي بين عينيه — ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرتُ بموضع السجود فقوّر

وقد عول العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ؛ كقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعينا ، وقولوا انظرونا ، واسمعوا ) وقوله : (١) في صلاة الجماعة . أخرج في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة يوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين ليبياز ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

## ٣٢٩ (المسألة السابعة) وكذلك بين المباح والمكروه والمندوب

( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة إلى إفساد الفسق محتجين بما احتج به . وقال بثله فيمن شهد عليه شاهداً زوراً بأنه طلق امرأته ثلاثاً . ولم يفعل فنفعه من وطئها إلا أن يخفى ذلك عن الناس . وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلوا في محنة ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد ، وقال : لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك ، من هذا <sup>(١)</sup> القليل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظر ما يقول هؤلاء ، يقولون : اخلع نفسك أو تقتلك ! قال له : أخلد أنت في الدنيا ؟ قال : لا . قال هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟ قال : لا . قال : فلا تخلع قيص الله عليك فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفهم خلعه . أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبنى البيت على ما بناء ابن الزبير على قواعد إبراهيم شاور مالكا في ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعباً للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره . فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

### ﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى <sup>(٢)</sup> بينها وبين المندوبات

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاختصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى في الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والقوم إلا أنه بين حكمهما ، ببيان سبب امتناعه عن تعاطيها .

ولا المكروهات<sup>(١)</sup> ؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير<sup>(٢)</sup> ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر ارفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدؤا بأبي عبد الله . فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعني نفسه — لا يفسلُ يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أتركُ يا أبا عبد الله ؟ قال : إني والله ! فعاذ إلى ذلك ابن صالح . قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يفسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيوا سنة العرب ؛ أما سمعت قول عمر : تمعددوا ، واخشوشنوا ، وامشوا حفاة ، وإياكم وزى العجم .

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كانت عليه الصلاة والسلام يكره الضم . ويقول : « لم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه »<sup>(٣)</sup> وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم إليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذي بعث به إليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا ، ولكني أكرهه من أجل ريحه »<sup>(٤)</sup> وفي رواية أنه قال لأصحابه :

(١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد

(٢) عطف على قوله ( بالدوام ) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئذان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمستنون

(٣) أخرجه الستة إلا الترمذي

(٤) رواه الترمذي . وقال حسن صحيح

« كلوا فإني لست كأحدكم ، إني أخاف أن أؤذى صاحبي »<sup>(١)</sup> وروى في الحديث<sup>(٢)</sup> أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقني ، وأمسكني ، واجعل يومي لعائشة . ففعل ، فنزلت : ( فلا جناحَ عليهما أن يَصَاحَحا بينهما صلحا ) الآية ؛ فكان هذا تأديبا وبيانا بالقول والفعل لأمر<sup>(٣)</sup> ربما استتبع بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات  
أما الأول فلائها إذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، وربما طال العهد فيصير الترك واجبا<sup>(٤)</sup> عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكابا للمكروه وهو منهى عنه  
لأننا نقول : البيان أكد ، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجعة . ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم<sup>(٥)</sup> على الزاني ، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنْكِهَهَا »<sup>(٦)</sup> هكذا من غير كناية ! مع أن ذكر

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه في التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى فين هذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرأ على البادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل

(٥) لوقال (تقرير الزاني) لكن انصر وأوضح

(٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا أكد ، فاعتذر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فسته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء<sup>(١)</sup> الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتها أني أفعل ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطيرُ نفيكُ ليسا . فمثل هذا لا حرج<sup>(٢)</sup> فيه

وأما الثاني فلائها إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ، على ما يليق<sup>(٣)</sup> به في الإنكار ، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ مننا ، وذلك المكروهات<sup>(٤)</sup> المفعولة في المساجد ، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات<sup>(٥)</sup> ؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

### فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب

(١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام ( ألا أخبرتها أني أفعل ذلك ) فتقدم له أنها انه نسبته إلى ام سلة في الاصحاح جنباً في الصوم لا في الفسل من الجنابة كما هو حديث الختانين ، خلافاً لما يورمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة

(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من امثلتها

(٥) أي التي يورم أنها قرينة

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان متفوّراً إليه مرموقاً ، أو مظنة لذلك : بل الذى يفنى له أن يدعها فى بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه فى أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التى للواجب ، فعمله على الوجوب ، ثم استمر على ذلك فضل

وكذلك إذا كانت العبادة تتأق على كفيات يفهم من بعضها فى تلك العبادة مالا يفهم منها على السكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأق فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحرياً له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المبادات جملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه فى الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس ، قرأها فى كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود ، فلم يسجدوا ، وقال : إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . ومثل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : يجب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لا نبألى أبداً بأيماننا أم بأيسارنا . يعنى فى الوضوء . مع أن المستحب التيامن فى الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكار مالك لعلم<sup>(١)</sup> تحريك الرجلين فى القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردى فى مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو : لو فعلتها لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

في الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحدّد في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمي : وهذا احتياط وحماية ؛ لأنّ العامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزى الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل . وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لأحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس . وهو جار على المذهب ؛ لأنّ أصل مالك فيه عدم التوقيت <sup>(١)</sup> . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنّه إن كان كذلك فربما عده العامى واجباً أو مطلوباً أو متأكداً الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعاً ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات . وذلك على الشرط <sup>(٢)</sup> المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاف لما تقدم من قصد الشارع الدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبتته

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الاسباغ

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بلا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففي مسائلنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة



لأننا نقول : كما يطلق السوام على مالا يفارق ألبته ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال . فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل السوام ؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التوضيعة في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها . فالسوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها ، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل ، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك ، وكان هذا الخط يدينها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور ، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم<sup>(١)</sup> أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلو بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة ، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن مالم ليس بواجب واجباً ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً ، أو تعريضهم لسؤال القال<sup>(٢)</sup> فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم ، لأنهم إلى هذا الأصل<sup>(٣)</sup> يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبية ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء ، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه . وهذا كله محظور

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم

(٢) صوابه ( لسوء القال فيهم ) وهو مصدر قال ، يغلب ذكره في الشر

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل

بمحاضرة الناس

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسمع في تركها ألبتة : كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسمع في فعلها ، وهذا ظاهر ولكننا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دينوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في متربات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكيمات العباد كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دينوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر ؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها . فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال : إذا وضع الشارع حداً في فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقرراً مبيناً : فإذا لم يتم فقد أقر على غير ما أقره الشارع ، وغُيِّرَ الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ما هو عليه . فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعل القول ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، وبهذا المثال يتبين أن وادى النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، في أنفسها ، وفي لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعاً ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام ، وإلا كان

## ( المسألة ١٠ ) يجب بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول ( المسألة ١١ ) ٣٣٧

من الذين قال الله تعالى فيهم : ( إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهدى )  
الآية !

### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً في الأحكام  
انرجعة الى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص  
وسائر الأحكام المعلومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولاً وعملاً . فإن قررت  
الأسباب قولاً ، وعمل على وقفها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس وإن قررت  
ثم لم تعمل مع انتهاضها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط إذا انتهض السبب  
مع وجودها فأعمل ، أو مع قدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست  
القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .  
وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة <sup>(١)</sup>  
والإفطار في السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى في نفسه ، حين أقص  
من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشرعة  
كلها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

### ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه  
لذلك بعث ، قال تعالى : ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) ولا  
خلاف فيه .

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما في عمرة حجته فالصحيح أنه  
كان قارناً وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه أمر من لم يسق الهدى بالإحلال  
من العمرة . سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم  
فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما ينويه فلا إشكال في صحته أيضا ، كما أجمعوا على الفصل من التقاء الختاتين المبين لقوله تعالى : ( وإن كنتم جنباً فاطهروا ) . وإن لم يجمعوا <sup>(١)</sup> عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

( أحدهما ) معرفتهم باللسان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم . ولم تنزل عن رتبها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة ( والثاني ) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية <sup>(٢)</sup> وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر » <sup>(٣)</sup> ، فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

( ١ ) أي بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره بخلافه . وقد فصل لجعل الأول محل اجتihad ، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح ، على بيان غيرهم

( ٢ ) أي التي تجي ، من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث . أما القرائن المقالية فيشترك فيها معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك ، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

( ٣ ) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير . قال مصححه وهو في أبي داود عن أبي هريرة

بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً ؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق <sup>(١)</sup> شيء آخر داخل في التعمق المنهى عنه ، وكذلك <sup>(٢)</sup> ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار ، فندب المسلمون إلى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه » <sup>(٣)</sup> ، احتمال أن تكون الرؤية مقيدة <sup>(٤)</sup> بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، وما بين كلامهم اللغة أيضاً ، كما نقل مالك في ذلك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : ( فاستعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ) ، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعداً ، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

(١) من أهل المشرق الذين كان عمرو عثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟

(٢) يعني ويانا لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعي

أن يكون الإفطار قبل الصلاة . فيتنظم هذا في سلك ما قبله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٤) أي فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا روى

على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالي . فبين

عثمان أن هذا التقييد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب

وبعده ، فلم يفطر حتى أمسى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهاراً

قبل الزوال للماضي ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون

أنها لا يعتد بها للماضي مطلقاً ، قبل الزوال وبعده

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف <sup>(١)</sup>

لأننا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة ، وبين من تعرب « غلب التطبيع شيمة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم ، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوع موضع التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بأعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى وتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز » <sup>(٢)</sup> وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة <sup>(٣)</sup>

(١) أى في تقليده : وكذا في حجية مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس . واختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للآمدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية في انواع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابي في الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألتة هذه . وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف في تقليده حاصل . واختار المنع أيضا لإلزام المعنى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدى)  
(٣) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه ، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدى

## ( المسألة الثانية عشرة ) ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق التكليف به ٣٤١

أما اذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لا يقتصر الى ذنبك الأمرين ، فهذه من سوام فيه شرع سواء ؛ كسالة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريرة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف <sup>(١)</sup> بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذکور في كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره ههنا

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إمامتعلق بما لا يبنى عليه تكليف ، وإما غير <sup>(٢)</sup> واقع في الشريعة .  
وبيان ذلك من أوجه :

( أحدها ) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) الآية <sup>(٣)</sup> ١ وقوله : ( هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ) وقوله : ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين <sup>(٤)</sup> للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ) وقوله تعالى : ( هدى للمتقين ) ( هدى ورحمة للمتقين ) وإنما كان هدى لأنه مبين ، والمجمل لا يقع به بيان ، وكل ما في هذا المعنى من

( ١ ) قد علمت وقوله ( كالأحاديث ) أى فيقدم مذهبه على القياس . ومن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لها وهو رأى الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة

( ٢ ) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايان به على أنه من عند الله وأنه على ماأراد منه حق

( ٣ ) لاجابة الى بقية الآية فيما هو بصدده

( ٤ ) أى فاذا بقى شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله

عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تَرَكْتُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ ، لَيْلُهَا كَنَهَارُهَا <sup>(١)</sup> » وفيه : « تَرَكْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي <sup>(٢)</sup> » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : ( فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ) ويدل على أنهما بيان لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعْضِل . وفي الحديث : « مَا تَرَكْتُ <sup>(٣)</sup> شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ ، وَلَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكُمْ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ <sup>(٤)</sup> » وهذا المعنى كثير . فَإِنْ كَانَ فِي الْقُرْآنِ شَيْءٌ مَجْمَلٌ فَقَدْ يَنْتَهِي السُّنَّةُ ؛ كَيَانَهُ لِلصَّلَاةِ الْخَمْسِ فِي مَوَاقِيتِهَا وَرُكُوعِهَا وَسُجُودِهَا وَسَائِرِ أَحْكَامِهَا ، وَلِلزَّكَاةِ وَمَقَادِيرِهَا وَأَوْقَاتِهَا وَمَا تَخْرُجُ مِنْهُ مِنَ الْأَمْوَالِ ، وَلِلْحَجِّ إِذْ قَالَ : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ . ثُمَّ يَنْبَغِي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِمَّا <sup>(٥)</sup> لَمْ يَنْصَحْ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ ؛ وَالْجَمِيعُ بَيَانٌ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنْ وَجَدَ فِي الشَّرِيعَةِ مَجْمَلًا <sup>(٦)</sup> أَوْ مَبْهَمًا لَمْ يَفْهَمْ أَوْ مَا لَا يَفْهَمْ

(١) رَوَاهُ أَحْمَدُ وَابْنُ مَاجَةَ وَالْحَاكِمُ عَنْ عَرَبٍ بَاضٍ وَأَخْرَجَهُ فِي التَّيْسِيرِ عَنْ رَزِينٍ  
(٢) رَوَاهُ فِي الْمَوْطَأِ بَعْضُ اخْتِلَافٍ وَرَوَاهُ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ عَنْ الْحَاكِمِ فِي مُسْتَدْرَكِهِ بَلْفَظٍ ( تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّتِي ) الْخ  
(٣) وَهَلْ هَذَا يَقْتَضِي أَنْ كُلَّ مَا أَمَرَ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ لَا إِجْمَالَ فِيهِ ؟ وَمِثْلُهُ يُقَالُ فِي الْآيَةِ الْأُولَى ، إِلَّا أَنْ لِمَامِ النِّعْمَةِ فِيهَا يَرْشَحُ اسْتِقَامَةَ الْاسْتِدْلَالِ بِهَا ، لِأَنَّهُ لَمَّا بَقِيَ إِجْمَالٌ وَعَدَمُ فَهْمٍ لِبَعْضِ الشَّرِيعَةِ لَا تَكُونُ النِّعْمَةُ فِيهَا تَامَةً . وَأَيْضًا فَإِنْ كُنَالِ الدِّينِ لَا يُقَالُ إِذَا بَقِيَ مِنْهُ شَيْءٌ غَيْرُ مَفْهُومٍ الْمُرَادُ . أَمَّا الْحَدِيثُ فَالْسُّؤَالُ فِيهِ الْإِزَالُ مَتَوَجِّهًا

(٤) بَقِيَّتُهُ ( وَإِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ قَدْ نَفَثَ فِي رَوْعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوِي رِزْقَهَا ، فَأَجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ ) رَوَاهُ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مُسْنَدِهِ  
(٥) كُرْكَاةُ الْفَطْرِ ، وَأَكْثَرُ الْمَنَاهِي فِي الْبَيْعِ كَالنَّجْشِ وَالْفُرَرِ وَتَحْرِيمُ لَحُومِ الْحِمْرِ الْأَهْلِيَّةِ كَمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ( أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ )  
(٦) ( مَجْمَلٌ ) كَالْمَشْرُوكِ ( أَوْ مَبْهَمٌ ) خَفِيَ الْمَعْنَى كَالْأَنْبِ نُوعٍ مِنَ النَّبَاتِ خَفِيَ مَعْنَاهُ عَلَى عَمَرٍ كَمَا سَبَقَ - ( أَوْ مَا لَا يَفْهَمْ ) أَيْ لَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُ الْمُبَادَرَمَةُ مَوْضَعًا كَالْوَجْهِ



فلا يصح أن يكلف بمقتضاه : لأنه تكليف بالحال ، وطلب ما لا يتال . وإنما يظهر هذا الإجمال في التشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ) ، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهات بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الايمان به على المعنى المراد منه ، لا على ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ — الى قوله : — كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ) . والناس في التشابه<sup>(١)</sup> المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر الميقات المستنبه على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : ( الا الله ) فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبه عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر الميقات

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابهات في القرآن ، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات ، بقوله : « الحلالُ بَيْنٌ . والحرامُ بَيْنٌ . وبينهما أمورٌ مُّشْتَبِهَاتٌ » وهذه المُشْتَبِهَاتُ متقاة بأفعال العباد ، لقوم : « فمن اتقى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ »<sup>(٢)</sup> فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف<sup>(٣)</sup> كما أن قوله تعالى (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ) واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح أن يكون تنويهاً في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الاسباب المشار اليها آنفاً فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد ( فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ) يقتضى احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو التشابه . فلا يدخل فيه مثل الأُتْب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره (١) وهو التشابه الحقيقي ، وهو ما لم يجعل لناسيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ - ص ٨٦

(٣) أى باتقانها واجتنبها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) فكيف يقال إن الاجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبغي عليه تكليف ؟ فالجواب أن الحديث في التشابهات ليس مما نحن بصدده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابه الحديث في مناط الحكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسبا مر في فصل<sup>(١)</sup> التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ؛ وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : ( الرحمنُ على العرشِ استوى ) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا الى سماء الدنيا »<sup>(٢)</sup> وأشباه ذلك . هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُستقَدُّ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

( الوجه الثاني ) أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لنافض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح ، تفضلا ، أو احتتاماً ، أو عدم<sup>(٣)</sup> رعيها ؛ إذ لا يقل خطاب مقصود من غير:

تفهم مقصود

( والثالث ) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوز تكليف المحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعا ، فبقي الاعتراف.

(١) في النوع الثالث من التشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجع

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ ( ينزل ربنا كل ليلة الى سماء

الدنيا الخ )

(٣) أى حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ، لأنه غير معقول في ذاته

بامتناع تأخير البيان عن وقته . وإذا ثبت ذلك فسألنا من قبيل <sup>(١)</sup> هذا المعنى ؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجزأ غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجوع إلى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعني <sup>(٢)</sup> الثاني والثالث — إن جاء في القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي . وهو المطلوب

## الطرف الثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأي <sup>(٣)</sup>

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيها ؛ وأيضاً فإن في أثناء الكتاب <sup>(٤)</sup> كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرها ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداها كما <sup>(٥)</sup> تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (١) نقول بل هي أشد ، لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان ، يعني مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا بيان رأساً ، لافي عهده صلى الله عليه وسلم ولا بعده
- (٢) وإنما يفيد بهما لأنه ذكر مثله في الأول ، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً
- (٣) يشمل الباقي من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقط كلمة ( والسنة ) كما يفيد السابق واللاحق ، أي أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما
- (٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً

### ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كلياته الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء ، يخالفه . وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، والالحاق بأهلها ، أن يتخذ سميته وأنيته ، وأن يجعله جليته على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملاً ، لا اقتساراً على أحدهما ، فيوشك أن يفوز بالبغيه ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرّعيّل الأول . فإن كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المتينة

وأيضاً<sup>(١)</sup> فمن حيث كان القرآن معجزاً ألهم القصحاء ، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله ، فذلك لا يخرجهم عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب ، مبسّراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدّربة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : ( وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ؟ ) وقال : ( فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ ) (١) تميم لبيان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : ( من السنة والدربة في اللسان

العربي ، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ )

## ( المسألة الثانية ) لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل الح ٣٤٧

بِهِ قَوْلًا لَدَا ) وقال : ( قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ) وقال : ( بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ) وعلى أى وجه<sup>(١)</sup> فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه ( كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

### ﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران : ( أحدهما ) أن علم المعاني والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب ، أو المخاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فيه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كلاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمريد دخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرآن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شئ منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط ، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

( الوجه الثانى ) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورِد للنصوص الطاهرة مُورِد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع

(١) ذكرُوا فى إعجازه وجوها كثيرة ، بما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصه بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمي ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبياها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيه نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيه نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد على ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

قد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأى ابن عمر في الحرورية ؟ قال : يرام شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لن كان كل امرئ ، فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذراً ، لنعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شئ ، فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ : ( وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب — إلى قوله : ويحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا ) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوهاً<sup>(١)</sup> من المعنى يحمل عليه قوله : ( وقوموا لله قانتين )

فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

(١) كالخشوع ، وعدم الالتفات ، والدكرو غيرها . وقوله ( تعين المعنى المراد ) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضاً كما كان يحصل قبل نزول الآية

## لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل ، وأحوال العرب في عصره ٣٤٩

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَنْ يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جالك ! قال : والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلّدني : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : ( ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحاتِ جُنَاحٌ ) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال : لم تجلّدني ؟ بيني وبينك كتاب الله . فقال عمر : وأيّ كتاب الله تجد أن لا أجلك ؟ قال إن الله يقول في كتابه : ( ليس على الذين آمنوا ) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا وعمالوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا شهدتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا ، وأُحدًا ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لِمَاضِينَ ، وحجة على الباقين ؛ فعذر المَاضِينَ بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : ( يا أيّها الذين آمنوا إنما الخمرُ والميسرُ ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا وعمالوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، وعليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : ( ليس على الذين آمنوا ) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر إليه : أن ابعت بهم إلى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا في ديهه ما لم يأذن به ، إلى آخر الحديث ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : ( يومَ تأتي السماءُ بدُخانٍ مبينٍ ) قال ، يأتى الناسَ يومَ القيامةِ دخانٌ ، فيأخذُ بآقاسهم ، حتى يأخذهم كهيئةَ الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علماً فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول للملا علم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : ( فارتقب يومَ تأتي السماءُ بدخانٍ ) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعانى المنزل ، بحيث لو قد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام <sup>(١)</sup> . « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال فى خطبة خطبها : والله لقد علم أصحابُ النبي صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال فى حديث آخر : والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التى يكون العالم بها عالماً بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص فى الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبيدة عن شئ من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعم التفسير

( ١ ) : ( ابن مسعود ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبى حذيفة ) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اهـ من الجامع الصغير . قال المناوى قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبى . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيثمى : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج فى الصحيحين ، وقد أخرجه البخارى فى صحيحه ،



### فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم <sup>(١)</sup> بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فإن فيه ما يبلج الصدر ويرث اليقين في هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً : « أحدها » قول الله تعالى ( وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشائئ ، وقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء بإيجاب الحج نعتاً في قوله تعالى ( ولله على الناس حج البيت ) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى ( رَبَّنَا لَا تَأْخُذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد ، فيهم فيخطئ بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الإتيان في الطلاق والعتاق ، والبيع والشراء لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم

« والثالث » قوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ) ( أُنِيتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ ؟ ) وأشباه ذلك ، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيهاً على نقي ما ادَّعوه في الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة . وإنك قال تعالى : ( خَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ ) <sup>(٢)</sup> . فتأمل ، وأجر على هذا المجرى في سائر

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أي فليست الفوقية لتخصيص الجهة ، لأن السقف لا يكون إلا فوق ، وإنما ذلك ذكر للمعهود فيه

الآيات والأحاديث

« والرابع » قوله تعالى : ( وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى ) <sup>(١)</sup> فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدة ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

. وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس يفتنسون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وما ذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيتكم من أجل الدافقة التي دفت عليكم ، فكلوا وتصدقوا واخرجوا » <sup>(٢)</sup> ومنه حديث <sup>(٣)</sup> التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه باهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث <sup>(٤)</sup> الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة <sup>(٥)</sup> أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب . فعبده

(٢) تقدم ( ج ٣ - ص ٦٧ )

(٣) تقدم ( ج ٣ - ص ٣٢٨ )

(٤) تقدم ( ١ - ص ٢٩٧ )

(٥) يعني ولذلك قال في الحديث ( أو امرأة ينكحها )

### ﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها <sup>(١)</sup> وهو الأكثر رد لها . أولاً . فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : ( إذ قلوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء ) فأعقب بقوله : ( قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ) الآية ! وقال : ( وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً ) الآية ، فوقع التنكيث على افتراء ما زعموا ، بقوله : ( بزعمهم ) ، وبقوله : ( ساء ما يحكمون ) ثم قال : ( وقالوا هذه أنعامٌ وحرثٌ حِجْرٌ ) الى تمامه ، وردّ بقوله : ( سيحزيهم بما كانوا يفترون ) ثم قال : ( وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة ) الآية ؛ فنبه على فساد بقوله : ( سيحزيهم وصفهم ) زيادة على ذلك . وقال تعالى : ( وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراءٌ وأعانه عليه قومٌ آخرون ) فرد عليهم بقوله : ( فقد جاءوا ظلماً وزوراً ) ثم قال : ( وقالوا أساطيرُ الأولين ) الآية ! فرد بقوله : ( قل أنزل الذي يعلمُ السر ) الآية ، ثم قال : ( وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ) ثم قال تعالى : ( انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا ) وقال تعالى ( وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذاب أجعل الآلهة إلهاً واحداً - إلى قوله : أنزل عليه الذكر من بيننا ؟ ) ثم رد عليهم بقوله : ( بل هم في شك من ذكرى ) الى آخر ما هنالك . وقال : ( وقالوا اتخذ الله ولداً ) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن كقوله : ( بل عبادٌ مُكْرَمُونَ ) وقوله :

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما في آية ( ألا إن الله من في السموات ومن في الأرض ما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ) مع قوله ( سبحانه هو الغنى له ما في السموات وما في الأرض ) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا

(بل له ماقى السموات والأرض) وقوله: (سبحانه هو الغنى) الآية ١ وقوله (تكادُ السمواتُ ينفطرنُ منه وتنشقُ الأرض) الى آخره، وأشباه ذلك. ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا يسر

(وأما الثانى) فظاهر أيضا، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فان القرآن سَمى فرقانا، وهدى، وبرهانا، وبيانا، وتبياناً، لكل شىء، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأتى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبى عليه. وأيضاً<sup>(١)</sup> فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبى عليه إفسادهم واقتراثهم فيه، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا، ويعننه قوم، لامن جهة قدح فيه، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط، ولو نبى على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى: (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه) الآية، وقوله: (يحرفون الكلم عن مواضعه، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه)، الآية! وكذلك قوله تعالى: (من الذين هادوا يحرفون الكلم من بعد مواضعه، ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بالسنتهم وطعناً في الدين) فصار هذا من النمط الأول. ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً، كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذى القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك.

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة، فان الأول ليس من الشرائع، وهذا من الشرائع وما فى حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية الخ). ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً على الثانى ويؤيده قوله بعد (ولو نبى على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولاً (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

## فصل

ولا طراد هذا الأصل اعتمده النظارة، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: (قَالُوا لَمْ نَكُ<sup>(١)</sup> مِنَ الْمَصْلِينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ) الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته. واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلهم، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة رابعهم كلهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلهم) أعقب ذلك بقوله: (رَجَاءً بِالْغَيْبِ) أي ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجم الظنون لا يغني عن الحق شيئاً، ولما حكى قولهم: (سبعة وثامنهم كلهم) لم يتبعه بإبطال، بل قال (قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم. ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؟) فقيل له: أكلن شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان ألا تراه قال: (أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ؟ قال: بلى) فلو علم شكاً منه لأظهر<sup>(٢)</sup> ذلك، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا) فإن الله تعالى رد عليهم قوله: (قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) ولما يدخل الإيمان في قلوبكم.

ومن تتبع مجارى الحكايات في القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق وما هو باطل.

فقد قال تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَاقِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) إلى آخرها.

(١) أي فقد سلم لتليلهم ودخولهم بهذا

(٢) أي لبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : ( والله يعلم إنك لرسوله ) تصحيحاً لظاهر القول ، وقال : ( والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) الآية ! وسبب نزولها ما أخرجه الترمذى وصححه عن ابن عباس قال : مر يهودى بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يا يهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والماء على ذه ، والجبال على ذه ، وسائر الخلق على ذه ؟ وأشار الراوى بخصره أولاً ، ثم تابع حتى بلغ الإبهام ؛ فأنزل الله : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) . وفى رواية أخرى (٢) جاء يهودى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : « أنا الملك » فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) وفى رواية (٣) فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، وبمعناه يتبين معنى قوله : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) فإن الآية بينت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله : ( والأرضُ جميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك - والله أعلم - لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : ( وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ )

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه ( يا يهودى حدثنا )

(٢) فى البخارى وزاد فيه ( والشجر على أصبع ) قبل لفظة ( والخلائق ) رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

مأجاء في القصص القرآني على لسان الأولين وسكت القرآن تكذيبه فهو حق ٣٥٧

وقال تعالى ( وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال ( قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ ) الآية ! ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى : ( وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ )

وقال تعالى : ( وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا اللَّهَ مَا رَزَقَكُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَبْطَغِمُ مِنْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟ ) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : ( إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ) لأن ذلك حيد عن امثال الأمر ؛ وجواب « اتَّقُوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة اتى لاتعارض اقلب<sup>(١)</sup> عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة<sup>(٢)</sup> المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف<sup>(٣)</sup> يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لا يطعمهم ؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى : ( وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ) فقوله : ( فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم ، وإيتاء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

( ١ ) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم . وهذا على أن قوله ( إِنْ أَنتُمْ ) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء . أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقض ، وهو غاية الضلال — فلا يكون من هذا الباب ،

( ٢ ) على حد قولهم ( لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءونا )

( ٣ ) وتوجيه هذا يحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي في الآية

الجهنم معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال : ( وكلاً آتينا حُكماً وعِلماً ) وهذا من البيان الخفي <sup>(١)</sup> فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنقط هنا يتسع . ويكفي منه ما ذكر . وبالله التوفيق

### فصل

والسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إجابة على ما تقدم من البيان فيه والمسألة المذكورة في الأصول <sup>(٢)</sup>

### ﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قارنَ الترهيب في لوحته أو سوابقه أو قرائنه <sup>(٣)</sup> وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان  
(٢) في مسألة ( إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقداً بغير فلا أثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ ) راجع  
تحرير الأصول

(٣) كما في الآيات المشتبهة عليهما معاً ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة  
الذهر ( إن الأبرار يشربون من كأس — إلى قوله : فوقاهم الله شر ذلك اليوم  
ولقاهم نضرة وسرورا )



ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه ( اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ) إلى آخرها الخبيء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل : ( هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ) ثم قال : ( إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ) ثم ذكر باثرهم المتناقضين ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، وبعده بالترجية ؛ فقال : ( فَإِنْ لَمْ تَعْمَلُوا وَلَنْ تَعْمَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ — إلى قوله ؛ وبشر الذين آمنوا ) الآية ! ثم قال : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا ، لِمَعْرُوضَةٍ فَمَا فوقَهَا ؛ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا ) الآية ! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا . ولما ذكر بنو اسرائيل بنم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل : ( ان الذين آمنوا والذين هادوا — إلى قوله : هم فيها خالدون ) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله : ( ولبئس ما سرّوا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ) ، وهذا تخويف ؛ ثم قال : ( ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبت ) الآية ! وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن <sup>(١)</sup> المخالفين في تحويل القبلة ، ثم قال : ( بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ ) الآية ! ثم ذكر من شأنهم ( الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ ) يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به . ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون . ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه ، وذكر في أثناءها التخويف والترجية ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود ، والرجوع بعد إلى ماقرر

وقال تعالى في سورة الأنعام ، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدينيات :

(١) يريد بذلك قوله تعالى ( ما ننسخ من آية ) أو قوله ( ود كثير الخ ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية ( ما ننسخ ) وما بعدها من ذكر إبراهيم ، والثناء عليه بأنه إمام للناس ، وبنائه للبيت ، وتعميم البيت وبانيه ، كل هذا مكتوبة وتميد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى ( سيقول لفسها الخ )

( الحمد لله الذي خلق السموات والأرض - الى قوله : ثم الذين كفروا بربهم  
مَدِينُونَ ) وذكر البراهين الثامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال :  
( كتب ربكم على نفسه الرحمة لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ) فأقسم بكتب  
الرحمة على إنفاذ الوعد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تعريفاً ، والترجئة  
ضمناً ؛ ثم قال : إني أخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٌ عَظِيمٌ ( فهذا تخويف .  
وقال : ( من يُصْرَفْ عنه يومئذٍ فقد رحمه ) الآية ! وهذا ترجئة ، وكذا قوله :  
( وَإِنْ يَمْسُكِ اللَّهُ بُزُورَ ) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال :  
( وَلِلَّهِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ) . ثم قال : ( إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ )  
ونظيره قوله : ( وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا صُمٌّ وَبِكُمْ فِي الظُّلُمَاتِ ) الآية ! ثم ذكر  
ما يليق بالموطن الى أن قال : ( وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ : فَمَنْ  
آمَنَ وَأَصْلَحَ ) الآية ! وأجر في النظر على هذا الترتيب ، يلجُ<sup>(١)</sup> لك وجه الأصل  
المنبئ عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

### فصل

وقد يَنْبَغُ أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :  
فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يغلو من الترجئة ؛ كما في سورة  
الأنعام ، فإنها جاءت مقررة للخلق<sup>(٢)</sup> ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من  
تلقاه نفسه مالا سلطان له عليه ، وصدَّ عن سبيله ، وأنكر ما لا ينكر ولدَّ فيه وخاصم

(١) فتلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريباً آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه  
توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه  
ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية  
الترغيب والترجئة

(٢) لعل الأصل ( للحق )

وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إغذاراً وإنذاراً . ومواطنُ الاعتراض يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته ؛ كما في قوله تعالى : ( قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ) الآية ! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا ، وزنوا وأكثروا ، فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا : إن الذى تقول وتدعوا إليه لحسنٌ لو تخبرنا أننا لما عملنا كفارة ؛ فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجئ فيه بالترجية غالبية <sup>(١)</sup> . ومثل ذلك الآية الأخرى : ( وَأُمِّمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ) وانظر في سببها <sup>(٢)</sup> في الترمذى والنسائى وغيرها .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك في مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً . وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد . والحمد لله فإن قيل : هذا لا يطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤثر معه بالآخر ، فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

( ١ ) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطاً ما ، فلم يقل ( لمن يشاء ) ثم أكد الأمر بقوله ( إنه هو الغفور الرحيم ) ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها

( ٢ ) حديث ابن مسعود في الرجل الذى عالج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء ، وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول ( اقض بما شئت ) الى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلاً فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ) الى آخرها ! فإنها كلها تخوف ، وقوله : (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ) الى آخر السورة ! وقوله (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذِنَنَّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ - الى قوله : قَدْ اخْتَلَوْا بِهِمَا وَإِنَّمَا مُبِينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تعالى : (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) الى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (وَلَا يَأْتِيَنَّكَ أُولُو الْفُلْجِ مِنْكَ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقي هو وعبد الله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ؟ قَالَ : أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بلى ، وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال <sup>(١)</sup> فهذا لما يعترض فى الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ماقراها عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ) الى آخر الآية ! وقوله : (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَحْبِبِ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) وعن ابن مسعود ان فى النساء خمس آيات ما يسرنى أن لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله : (إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَارَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية !

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القاتل له صلى الله عليه وسلم : إني أحدث نفسى بالشئ لأن أكون حمى أحب إلى من أن أكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

وقوله : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ) الآية ! وقوله : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ) الآية ! وقوله : ( وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ ) الآية ! وقوله : ( وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعنا وجدت . فالقاعدة لا تطرد ؛ وإنما الذى يقال أن كل موطن له ما يناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذى يطرد فى علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن ما اعترض به غير صادق عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان :  
إجمالى ، وتفصيلي .

فالإجمالى أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية فى الوضعيات انقضت كلية ، واعتمدت فى الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية <sup>(١)</sup> الجارية فى الوجود . ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأمل

وأما التفصيلي فإن قوله : ( وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُزَةٌ ) قضية عين فى رجل ممين <sup>(٢)</sup> من الكفار ، بسبب أمر معين ، من همزه النبى عليه الصلاة والسلام وعيبيه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجرى مجرى التخويف

(١) أى فاع كونها أغلبية اعتبرها الشارع فى إجراء الأحكام عليها ، كما فى أحكام السفر . وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم فى المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصم بن وائل أو هم جميعا لأنهم كانوا أغنياء عيايين فى النبى صلى الله عليه وسلم تطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : ( إِنَّ الْإِنْسَانَ <sup>(١)</sup> لَظَلَمَنِي أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْتَى ) . وقوله : ( إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ) الآيتين ! جار <sup>(٢)</sup> على ما ذكر ؛ وكذلك سورة ( والضحى ) . وقوله : ( أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ) غير ما نحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح . وقوله : ( أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ) قضية عين لأبي بكر الصديق ، تنسب بها من كرهه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالإتفاق على قريبه المنتصف بالسكنة والهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ، ولكن أحب الله له معالي الأخلاق . وقوله : ( لَا تَقْنَطُوا ) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه ، بل النظر في معاني آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : ( لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ) أعقب بقوله : ( وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ ) الآية ! وفي هذا تخويف عظيم مهيب للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : ( لَا تَقْنَطُوا ) رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف . وقوله : ( رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى ) فطر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فتوله : ( أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ ) تقرير فيه إشارة إلى التخويف أن لا يكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود وقوله ( وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً ) كقوله : ( لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ) . وقوله ( وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ) داخل تحت أصلنا ، لأنه جاء بعد قوله : ( وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِثِينَ خَصِيًّا ) ( ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - إلى قوله : فمن يجادل

(١) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها من السورة بزمان طويل

(٢) لانهما نزلتا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك . أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم في زواج صفية بنت حيي بن أخطب

## ( فصل ) ولنا ينبغي للمكلف أن يكون بين الخوف والرجاء ٣٦٥

الله عنهم يوم القيامة ؟ أم من يكون عليهم وكيلا . وقوله : ( إن تجتنبوا ) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة . الى هنالك ، كأكل مال اليتيم ؟ والحيف في الوصية ، وغيرهما . فذلك مما يرجى به تقدم <sup>(١)</sup> التخويف . وأما قوله : ( إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرة ) فقد أعقب بقوله : ( يومئذ يوذ الذين كفروا وعصوا ) الآية ، وتقدم قبلها قوله : ( الذين يبخلون - الى قوله : عذابا مهينا ) ؛ بل قوله : ( إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرة ) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : ( ولولأنهم إذ ظلموا أنفسهم ) الآية ! تقدم قبلها وآتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : ( إن الله لا يفرُّ أن يُشركَ به ) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرني أن لى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن لإجراؤه <sup>(٢)</sup> على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

### فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : ( إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون - الى قوله . والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم هم

---

(١) لعل الأصل ( تقدمه ) أى فقوله ( إن تجتنبوا ) الآية مما يرجى به ،  
لكن سبقه التخويف

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وجلة أنهم إلى ربهم راجعون ) ، وقال : ( إن الذين آمنوا والذين هاجروا واجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله ) ، وقال ( أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ) .

وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجنب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجنب الرجاء إليه أقرب ؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : ( يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ) الآية ! وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض <sup>(١)</sup> الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : ( إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

### ✽ المسألة الخامسة ✽

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلى <sup>(٢)</sup> لاجزئي ؛ وحيث جاء جزئياً فأخذ على الكلية ، إما بالاعتبار <sup>(٣)</sup> أو بمعنى <sup>(٤)</sup> الأصل ، إلا ما خصه

(١) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفيه وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية ( ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم ) الآية لكان ظاهراً وصح تسميته عتاباً . أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدى عتاباً

(٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حللنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الآتي عليه ألا ترى إلى قوله ( إلا ما خصه الدليل ) وإلى قوله ( ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان ) وقوله ( وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ ) (٣) أى باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحصان . (٤) وهو القياس



الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المعنى - بعد أن نقرأ المعبر - أنه محتاج<sup>(١)</sup> إلى كثير من البيان ، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : ( وأنزلنا إليك الذِّكْرَ لتبين للناس ما نزل إليهم ) وفى الحديث « ما من نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلى ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة<sup>(٢)</sup> » وإنما<sup>(٣)</sup> الذى أعطى القرآن ، وأما السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات : لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى : ( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) الآية . وأنت<sup>(٤)</sup> تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشياء ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما ينشأ<sup>(٥)</sup> السنة وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع . وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هي علامة الكلية

(٢) رواه أحمد والخيارى ومسلم وتامه ( والمتنصتات والمتفجمات للحسن ، المغيرات خلق الله )

(٣) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة . وليس هذا فى السنة وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جاءها لحاجة البشر فى دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل فى معاملة الخلق والخالق . لكنه يبق أن يقال إنه ورد فى الحديث الآخر ( أعطيت القرآن ومثله معه ) ، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية

(٤) من تمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضاً<sup>(١)</sup> فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهي<sup>(٢)</sup> الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضاً<sup>(٣)</sup> فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : ( لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ) متضمناً للقياس ، وقوله : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) متضمناً للسنة ، وقوله : ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) متضمناً للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشحات والمستوشحات » الخ<sup>(٤)</sup> فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنتهت فقالت : ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : وما لي لا ألن من لعن<sup>(٥)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ) الحديث ! وعبد الله من العالمين بالقرآن

- 
- (١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية  
 (٢) انظر بيانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله ( ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة ) الخ  
 (٣) لعل الأصل ( وأيضاً الخارج الخ ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً . وهو ما يشير إليه قوله ( وهذا أهم ما يكون )  
 (٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصراً في عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف  
 (٥) أى في الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله ( لعن رسول الله ) وقوله ( وما آتاكم الرسول الخ ) فالحديث دليل تفصيل لمسألته والآية دليل إجمالي

### فصل

فعلى هذا لا ينبغي فى الاستنباط من القرآن الاختصار عليه دون النظر فى شرحه و بيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه <sup>(١)</sup> أمور كلية كما فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا يحصى عن النظر فى بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فطلق <sup>(٢)</sup> الفهم العربى لمن حصّله يكفى فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

### ﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة <sup>(٣)</sup> الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

( منها ) النصوص القرآنية ، من قوله : <sup>(٤)</sup> (اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ! وقوله : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّشَيْءٍ) وقوله : ( ما فرطنا فى الكتاب <sup>(٥)</sup> من شيء ) وقوله : ( إن هذا القرآن يهتدى لى هى أقوم ) يعنى الطريقة المستقيمة <sup>(٦)</sup> ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأنشأ ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما فى الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع <sup>(٧)</sup> ما فى الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء .

- (١) يتأمل فى الفرق بين كونه كليا وبين أن فيه أمورا كلية
- (٢) المراد الفهم الناشئ عن الدربة فيه بما تقدم آنفا لا مجرد أى فهم عربى فرض
- (٣) أى عالم بالشريعة إجمالا ، لا ينقصه من إجمالها وكيالاتها شيء
- (٤) ربما يقال إكمالها بالكتاب والسنة . لأنه لم يقل أكمله فى خصوص الكتاب
- (٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة
- (٦) وهى النظام الكامل فى معاملة الخلق والمخالق
- (٧) جاء به من لفظ ( ما ) العام

( ومنها ) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤيدة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن جبلٌ أُهِّلَ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاء النافع ، عصمةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يَـوْجُ فيقوم ، ولا يَزِيغُ فيستعيب ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد » <sup>(١)</sup> الخ فكونه جبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدب يجب أن يُؤتى أذنه وأن أدب الله القرآن » <sup>(٢)</sup> وسئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن » <sup>(٣)</sup> ، وصدق ذلك قوله : ( وإنك لعلى خلق عظيم ) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : ( ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا ) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : ( إنا سمعنا مُنادياً يُنادي للإيمان ) قال : هو القرآن ، ليس كلُّهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : « يؤم الناس أقرؤهم لكتاب الله » <sup>(٤)</sup> وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا <sup>(٥)</sup> القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

( ١ ) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ . وقوله ( ونحو هذا ) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن علي يكون الحديث السابق مروياً عن غير علي أيضاً فراجع ( ٢ ) رواه في الجامع الصغير ( كل مؤدب يجب أن تؤتى مآذنه . وأدب الله القرآن فلا تهجروه ) عن البيهقي في شعب الإيمان . قال العزيزي حسن . ورواه في راموز الحديث ( كل مؤدب يجب أن تؤتى مآذنه وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه ) عن الديلمي . ( ٣ ) رواه في راموز الحديث للناوي عن أحمد

( ٤ ) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الحسنه إلا البخاري

( ٥ ) بالفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى إليه . وفي رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وما ذاك إلا أنه جامع لمعاني النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى ( ومنها ) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن <sup>(١)</sup> الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهري : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة ، نفعه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلاً فيها ألبتة . إلى آخر ما قال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن ثابت ، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل أن يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن ، وإنما وجدت في السنة ، ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْفِيَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَكْتَأً عَلَى أُرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ ، فَيَقُولُ : لَا أَدْرِي ، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ » <sup>(٢)</sup> وهذا ذم ، ومعناه اعتماد السنة أيضاً ، ويصححه قول الله تعالى : ( فان تنازعتم في شئ ، فردوه إلى الله والرسول ) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد إلى الله الرد إلى كتابه ؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته . ومثله ( وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً ) الآية يقال : <sup>(٣)</sup> ،

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استثنائه باب القراض

(٢) رَوَاهُ فِي الْمَصَابِيحِ فِي تَرْجُمَةِ الْحَسَنِ : وَرَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي الْأَمِّ ، وَكَذَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ .

(٣) الْمُنَاسِبُ أَنْ يَكُونَ كَدَسْقَطٍ مِنْ كَلِمَةِ ( لَا ) فَيُؤْنِقُ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ صَحَّةُ أَنْ

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : ( لَتَيِّنَنَّ للناس ما نزل إليهم ) وهو جمع بين الأدلة ، لأننا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب ؛ كتحرير نكاح المرأة على عمتها أو خالتها<sup>(١)</sup> وتحريم الحر الأهلية<sup>(٢)</sup> وكل ذي ناب من السباع<sup>(٣)</sup> وقيل<sup>(٤)</sup> لعل بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكالك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندكم إلا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جواباً ويدفع توم الاجابة به . أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لأننا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الاجابة به ، لا لامكانها

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها )

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضي الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأنت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائهم . فقال صلى الله عليه وسلم : لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبعالها ، وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( كل ذي ناب من السباع ما كله حرام )

(٤) قاله أبو جحيفة ولفظه في المصايح ( هل عندكم شيء ليس في القرآن ؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن ، إلا فهم يعطى رجل في كتابه أو ما في الصحيفة . قلت وما في الصحيفة ؟ قال العقل ) الخ ما هنا . رواه البخاري والنسائي والترمذي

والجواب عن ذلك مذكور في الليل الثاني ، وهو السنة <sup>(١)</sup> بحول الله .  
ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال : الحل <sup>(٢)</sup> ستة أشهر  
انزاعاً من قوله تعالى : ( وحملهُ وفِصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله : ( وفِصاله في عامين )  
واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في القيامة ، من قوله <sup>(٣)</sup>  
( والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ) الآية ! وقول من قال : « الولد  
لا يملك » من قوله <sup>(٤)</sup> ( وقالوا اتخذَ الرحمنُ ولداً سبحانه بل عبادٌ مكرمون ) ،  
وقول ابن العربي إن الانسان قبل أن يكون علة لا يسمى إنساناً من قوله : ( خَلَقَ  
الإنسان من علق ) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على  
العربية بقوله : ( والله أخرَجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ) . وأغرب  
ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيحاء بالرؤوس الى جانب عند الإيابة  
والإيحاء بها سفلاً عند الإجابة <sup>(٥)</sup> ، أولى مما يفعله المشاركة من خلاف ذلك . بقوله

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب  
(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة  
الإشارة . وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث ( تمكث شطر  
دهرها لا تصلي ) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً  
(٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية ( ما أفاء الله على رسوله النخ )  
استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين  
جاءوا من بعدهم ، لجعل مالك قولهم ( ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ) شرطاً  
لاستحقاقهم في القيامة لأن قوله ( يقولون ) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من القيامة  
وأى غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله ( للفقراء النخ )  
كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناء أنه كيف يجمع بين كونهم  
عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن  
الولد لا يملك لوالده ، للتأني في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الإشارية  
(٥) على فرض أنها تنقيد أن الإيحاء الى جانب فيه الإيابة ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : ( لَوْ وَرُؤُسُهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ ) الآية ! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً ، فقال له ابن مجاهد : أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : ( فَطَفِقَ مَسْحًا <sup>(١)</sup> بالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ) ثم قال الشبلي : أين في القرآن أن الحبيب لا يندب حبيبه ؟ فكتبت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله ( وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ) الآية <sup>(٢)</sup> . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : ( وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ) الآية اوفى بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الإيماء سقلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عاداتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للأشارة عند الأباية على الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

( ١ ) إفساد المال في شريعتنا غير جائز . وخوف الاشتغال به لا يبيح إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرها . وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ . على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش لكون علامة على تحييسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الألوسي : أما أنه أتلفها غضبا لأنها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه اه وهذا كله داخل تحت قوله ( وفي بعض هذه الاستدلالات نظر )

( ٢ ) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألة موسى الجواز عقلي ، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الحسنة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها



## فصل

وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن ؛ فإن وجدت منصوفاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فترتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى . وقد تقدم - في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع إليه ؛ أما إذا لم يُرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد ، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب ، لافتقاره إلى ذلك في جعلها أصلاً يرجع إليه ، أوديناً يدانُ الله به ، فلا يكفي بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم

## ﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام :

( قسم ) درك لأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد ، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها وعلم القراءات ، والناسخ والمنسوخ . وقواعد أصول الفقه ، وما أشبه ذلك . فهذا لانظر فيه هنا ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن ، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة ؛ فإن علم العربية ، أو علم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الأسباب ، وعلم المكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك ؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى :

(أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ). وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه «بفعل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحقيقهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم، والجم الغفير. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟ وثم أنواع أخرى عرفها من زاول هذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير. فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملة من حيث هو كلام، لامن حيث هو خطاب. بأمر أو نهى أو غيرها، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرها، وإنما فيه التنبية على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نخط منه دون آخر، بل ما هيته هي المعجزة له، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام «ما من أنبياء نبي إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة<sup>(١)</sup>» فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وفيها عجز الفصحاء الأسن، والخصماء اللد، عن الإتيان بما يماثله أو

(١) تقدم (ج ٣ - ص ٣٦٧) بلفظ (ما من نبي من الأنبياء الخ)

يدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز به فاهيته هي العلة على ذلك ، فإني أحي نحو منه مِلْتِ ذَلِكَ عَلَى صَدَقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فهذا القسم أيضاً لا نظريه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله ، وخطاب الخلق به . ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، من جعله عرياً يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به ، . قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية ، والحاسن الأدبية. فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد :

فن ذلك عدم المؤاخذه قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : ( وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ) فخرت عاداته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالخالفة إلا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم ( فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على مخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنوب ، والحلم عن تعجيل المجازين بالعذاب، مع تهادهم على الإجابة والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عاداتنا ؛ كقوله تعالى : ( أَوَلَمْ تَسْمُ النِّسَاءَ ) ( ومريم ابنة

عمران التي أحصنت فرجها فنفضنا فيه ) وقوله : ( كَانَا يَا كَلَانَ الطَّام ) حتى اذا وضع السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ، فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : ( إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَا ، بِمَوْضِعِ قُوَّاهَا ) ( والله لا يستجيب من الحق )

ومنها التأتى في الأمور ، والجري على مجرى الثبوت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المهود في حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نُجُومًا في عشرين سنة ، حتى قال الكفار : ( لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ) فقال الله : ( كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ) وقال : ( وَقرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ) وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف ، والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول في الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِثُوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجهاد لكن على تدريج<sup>(١)</sup> أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين . ودخل الناس فيه أفواجاً ، ولم يبق لقائل ما يقول ، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فله الحمد كثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ، فقد بين مساق القرآن آداباً استقرت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا « يا » المشيرة إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزّه عن مداناة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فإذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذ لا إيجاب . ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدل على استئثار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » . « ربنا » كقوله : ( رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا<sup>(١)</sup> ) ( ربنا تقبل منا ) ( رب إني نذرت لك ما في بطني ) ( رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُجِى الْمَوْتَى ) « ومنها » كثرة مجيئ النداء باسم الرب المقنض للقيام بأمور العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلاً : يا من هو المصلح لشئوننا على الإطلاق آمين لنا ذلك بكذا ، وهو مقنض ما يدعوه به . وإنما أتى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولعان اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدي الطلب ، كقوله : ( إِنَّا نَعْبُدُكَ نَسْتَعِينُ ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ) الآية ! ( رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا ) ( رَبَّنَا آمَنَّا بِأَنْزَاتِ ) ( رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ! ) ( رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً ) الآية ! ( رَبِّ لَهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبِعُوا مَنِ لَمْ يَزِدْهُ - إلى قوله - وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ) ( وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ) إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ما هنا . وقد تقدم<sup>(٢)</sup> أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد والخاص أن القرآن احتوى من هذا النوع من القوائد والحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

(١) وهذا وما مثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه . ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء لعلنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجع ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول<sup>(١)</sup> بالذكر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه . مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومنهوماتها ، على حسب ما أداه اللسان العربى فيه . وذلك أنه محتوي من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول : « أحبها » معرفة المتوجّه إليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثاني » معرفة كيفية التوجّه إليه « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود ، عبر عنه قوله تعالى : ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ) فالعبادة هي المطلوب الأول ، غير أنه لا يمكن إلا بتعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها ، فإذا عُرف - ومن جملة المعرفة به أنه أمر ونهى وطالب للعباد بقيامهم بحقه - توجه الطلب ؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فحىء بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائداً على العالمين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التشير والإنذار فى ذكرها أتى بالجنس الثالث موضعاً لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإنما الإقامة فى الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علمياً كان أو عملياً . ويتكامل بتقرير البراهين ، والحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين

والثانى يشمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكملات ، وهى أنواع فروض الكفايات وجامعها<sup>(٢)</sup> الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فيما يقوم به

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الاصلى

(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى

والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذي يستقر فيه . ومكمل هذا الجنس الترهيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والمهلكين وأحوالهم ، وما أدام اليه حاصل أعمالهم

وإذا قرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً<sup>(١)</sup> ، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام : ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هي توابع ومتمة

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو اليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم . وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول اليه ، ويشتمل على ذكر حالي النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف<sup>(٢)</sup> أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص

عنه في الشريعة هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، فانه لا يختص باب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الأخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعلم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفاً مكملاً لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعاً أنه كلي لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكملاً . أما الغزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية . وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتممات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية (٢) فالتعريف الأول مكملاً للثالث . والتعريف الثاني مكملاً للأول . والتعريف

الثالث تابع ومكمل للثاني

الأنبياء ، والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ، وسره التهيب ، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائفة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به ، وادكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه في جنبه الباطل التحذير ، والإيضاح ، وفي جنبه الحق التثبيت ، والإيضاح ، والتعريف بعمارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ الأهبة والزاد ، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات . وهذه الأقسام الستة تشعب الى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتزكية ، وأحوال الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

### ﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار : فعن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرف حدٌّ وكل حدٌّ مَطْلَعٌ » <sup>(١)</sup> وفسر بأن الظاهر والظاهر هو ظاهر التلاوة . والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : ( قال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ؟ ) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحفظوا بفهم مراد

(١) الرواية في المصاييح عن ابن مسعود ( أنزل القرآن على سبعة أحرف . لكل آية منها ظهر وبطن . ولكل حد مطلع ) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير ( ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع ) ومعناه على أظهر ما يفسر به ( لكل حرف ) أى طريق من طرق ما نزل به ( حد ) ونهاية ينتهى إليها ما أراد الله منه . ( ولكل حد ) ونهاية للبراد ( مطلع ) أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أرادته تعالى



الله من الكلام ، وكأن هذا هو معنى ما روى عن علي أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ماني هذه الصحيفة . الحديث (١) واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الظاهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : ( أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) فظاهر المعنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لاشك فيه أنه من عند الله ، وإذا حصل التدبر لم يوجد (٢) في القرآن اختلاف ألينة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه . ولما قللوا في الحسنة : ( هذا من عند الله ) وفي السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلاماً من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي ينتزل عليه أن كلاماً من عند الله بقوله : ( ما أصابك من حسنة فمن الله ) الآية ! وقال تعالى : ( أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟ ) فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار (٣) حكمة على

لسان العبد . وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو

(١) تقدم ( ج ٣ - ص ٢٧٢ )

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض . وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تنفق في المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية . وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة

(٣) أي : قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفائه

مراد <sup>(١)</sup> الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مفسر فصحيح ولا نزاع فيه . وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدلل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، وإذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانها <sup>(٢)</sup> على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف : أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنه من حيث تعلم . فألني عن هذه الآية : ( إذا جاء نصر الله والفتح ) فقلت : إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) الآية ! فرح الصحابة وبكى عمر ، وقال <sup>(٣)</sup> : ما بعد الكمال الا النقصان ، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : ( مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت ) الآية ! قال الكفار : ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ؟ ما هذا كلام الإله . فنزل : ( إن الله لا يستحي أن

( ١ ) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالراغبون يدعون أن تأويلاتهم الزائفة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك الى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الرافعين والمحرفين

( ٢ ) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

( ٣ ) قال الألوسى : أخرجه ابن أبى شيبة عن عنقرة

يضرب مثلاً ما ، بعوضة فما فوقها ) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد ، فقال تعالى : ( فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ) الآية ١ ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ما هو مقصود منها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم <sup>(١)</sup> من التفسير ، ولما قال تعالى : ( عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ ) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لا يميز كل عشرة منكم أن يبسطوا برجل منهم ، فيئن الله تعالى باطن الأمر بقوله : ( وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله : وَلَيَقُولَنَّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ؟ ) وقال : ( يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : ( وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ) وقال تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ) الآية ١ لما نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحرت بأخبار فارس والجاهلية والغناء . فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله . وقال تعالى في المنافقين : ( لَا تُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه . ولذلك قال تعالى : ( ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ) وكذلك قرله تعالى : ( صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفي الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله . من خطابه ، وهو باطنه .

(١) وسيأتى له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض

## فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا يبنى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل.

تحت الظاهر

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى ( يجعل صدره ضيقاً حرجاً<sup>(١)</sup> ) وبين ضائق في قوله : ( وضائق به صدره<sup>(٢)</sup> ) ، والفرق<sup>(٣)</sup> بين النداء يا أيها الذين آمنوا<sup>(٤)</sup> أو يا أيها الذين كفروا<sup>(٥)</sup> ، وبين النداء يا أيها الناس<sup>(٦)</sup> أو يا بني آدم<sup>(٧)</sup> ، والفرق بين ترك العطف في قوله : ( إن<sup>(٨)</sup> الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ) والعطف في

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والنوام في حق من يرد الله أن يضلّه بخلاف ( ضائق ) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم (٢) ويبقى الكلام في أن هذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع يانية ، أو أنه يرجع إلى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقريراً لكونه يقينا لا شك فيه . وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكميل لما قبلها ، فالحل للفصل . أما آية ( ومن الناس ) فالمقصود منها مع سابقها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما التضاد . فالحل للوصل . فقوله ( وكلاهما تقدم عليه الخ ) يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المتبرجما معا . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول ( من الأمور المعتبرة الخ ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية . ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا في قوله : ( مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ) وبين الآية الأخرى : ( وما <sup>(١)</sup> أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ) ، والفرق بين الرفع <sup>(٢)</sup> في قوله : ( قَالَ سَلَامٌ ) والنصب فيما قبله من قوله : ( قَالُوا سَلَامًا ) والفرق بين الإتيان بالفعل <sup>(٣)</sup> في التذكير من قوله : ( إِنْ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا ) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله : ( فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى : ( فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ <sup>(٤)</sup> قَالُوا : لَنَا هَذِهِ . وَإِنْ تُصِيبِهِمُ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمِثْلِ مَوْسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ ) وبين « جاءتهم » و « تصيبهم » بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : ( وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرَحُوا بِهَا . وَإِنْ تُصِيبِهِمُ سَيِّئَةٌ

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسخير والبشرية مناف للرسالة . أما في آية ( مَا أَنْتَ ) فانما قصدوا كونه مسحرا وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه مما يقتضى أن كلاله موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الإبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان . فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الواسع ، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجئ فيها بالماضي وبأذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعاقب الإرادة بها إلا تبعا ، فإن النعمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جي . فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و«يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن .  
ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : ( وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ) الآية ! وقال تعالى : ( أم يقولون افتراه ؟ قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ اذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة ، ولأنهم دُعوا وقولهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من انزاله ، فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الازعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعاني التي تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل : ( من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ! ) قال أبو الدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا . هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : ( إن الله فقير ونحن أغنياء ) ففهم أبي الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدخلكم

(١) أى فالإعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والفهم فى مراده . فإكان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجىء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف . وهو فهم المعانى التى يتحقق بها للبعد وصف العبودية والقيام بمواجبتها . فذلك من الباطن المراد والمقصود من الانزال

(٢) راجع . ووح المعانى فى الآية

الجنة « وفى الحديث قصة <sup>(١)</sup> وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربى الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الفنى على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك . ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : ( وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ) وفى الأخرى : ( قليلا ما تشكرون ) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذى فهم المراد من الخطاب ، وحصل باطنه على التمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، ووافق مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : ( فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ) ثم قال ( فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ) فالمتفق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخليه سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذى بينه القرآن ، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتمظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعد بمن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالمزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لا قصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من يضار الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعد عاملاً بقوله تعالى : ( فإن خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : ( فَإِنْ طِبَّنْ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا )

(١) رواها فى الطبرى عن ابن مسعود ، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله

عقب هذه المقالة حاشية فيه ستائة نحلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ماخطوب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المآهات البعيدة وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال (١) الخوارج لعلّ : إنه حكّم الخلق في دين الله ، والله يقول : ( إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ) وقالوا : إنه محاسب نفسه من إمارة المؤمنين ، فهو إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ؛ فإنه ممن قال الله فيهم : ( بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ) وكما زعم أهل التشبيه في صفة البارئ حين أخذوا بظاهر قوله : ( نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ) ( مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا ) ( وهو السميع البصير ) ( والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة ) وحكموا مقتضاه بالقياس على الخلقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله : ( يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ) وقوله : ( فابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ) لعلوا أن قوله : ( إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لا يقتضى إثباته لغيره ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : ( لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزّه عن سمات الخلقين وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

(١) هو وما يأتي بعد في قوله ( فلو نظر الخ ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام



### ﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤلف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : ( ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : ( لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين ) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا جبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيره ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : ( ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فصلت آياته ؟ ألعجمي وعربي ؟ ) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى الفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس <sup>(١)</sup> من علوم القرآن في شيء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر <sup>(٢)</sup> في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى . والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادعاه من لاخلق له من أنه مسمى في القرآن ؛ كـبَيَّان بن سميان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : ( هذا بيان للناس ) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البازد . ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحق من جملتهم <sup>(٣)</sup> ،

(١) سيأتي في الفصل التالي زيادة يان لهذا وتقرير

(٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام

(٣) لعل الأصل ( من جملة أدلتهم ) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين بمنه . وإذا كان بيان في الآية علماً له فأى معنى لقوله : ( هذا بيان للناس ) ؟ كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمى بالكسف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : ( وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً ) الآية ! فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا صاحب مركوم . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وبيان بن سميان هذا هو الذى تنسب اليه البيانية من الفرق <sup>(١)</sup> ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أول من قال بخلق القرآن . والكسف هو أبو منصور الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنما اللذان ذكركما الله في كتابه فقال : ( إذا جاء نصر الله والفتح ) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا ، لأن التسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك الذى افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل من تسعة نساء حرائر ، صحة زعمهم في هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه في كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهراً وباطناً عن الجادة . وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال بما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظاً ومعنى

ولكل منهما شرط . فشرط الظاهر موافقة اللفظ وعدم مخالفة الشرع ٣٩٣

مستدلا على ذلك بقوله تعالى : ( فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا ؛ لأن الله قال : ( حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ ) فلم يحرم شيئا غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : ( وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ) بالعلم ، مستدلين ببيت لا يعرف ، وهو : \* ولا بكرسى . علم الله مخلوق \* كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسى . مهموز ، والكرسى غير مهموز . ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى : ( وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ) أنه تخم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوَى الفصيل يَفْوَى غَوًى » إذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعل ومنهم من قال في قوله : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذَرْتَهُ الرِّيحَ » ، وذرا مهموز ، وذرا غير مهموز . وفي قوله ( وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ) أى فقيرا إلى رحمته ، من الخلة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاه خليل يوم مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول ؛ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل : موسى كلم الله ، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : ( لو كنت متخذًا خليلا غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلا . إن صاحبكم خليل الله <sup>(١)</sup> ) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمتقولات اتباعا للرأى ، وقد أدام ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لعنايه برهان كما رأيت . وإنما أكرهت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيها على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

(١) رواية مسلم باسقاط لفظ ( غير ربي )

### فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم في المسألة قبلها ،  
ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجرى<sup>(١)</sup>  
على المقاصد العربية  
« والثاني » أن يكون له شاهد نص أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من

غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه  
كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً باطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس  
في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه  
أصلاً ، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه ، ولا مرجح  
يدل على أحدهما ، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك  
يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن  
القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من  
جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .  
وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفوران فيه ،  
بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر  
فقد قالوا في قوله تعالى : ( وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ) إنه الإمام ورث النبي علمه .  
وقالوا في « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال  
رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الغسل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى  
« الطهور » هو التبرى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

(١) أى بحيث يجرى الخ

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » على ، « والصفا » هو النبي ، « والمروة » على ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعا » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأتمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الامام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمرود لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ المهد عليه ، « وعصا موسى » حجة التي تلقفت شبه السحرة ، « واشتقاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الغمام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السماء ، « والسوى » داع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سؤالات موسى وإزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجال شدداد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سلمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلّفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خطابهم الذي هو عين الخيال ، وضحكة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتيبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فإنه قال ذات يوم : ماسمعت بأ كذب من نبي تميم ، زعموا أن قول القائل :

يبت زُرارة نَحْتَبِ بِفِنَانِهِ وَجُجَاشِعُ وَأَبُو الْفَوَارِسِ نَهْلُ

إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحج<sup>(١)</sup> . قيل : فجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو الفوارس ؟ قال . أبو قبيس . قيل : فهشل ؟ قال : نهشل أشده<sup>(٢)</sup> وصمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

(١) صوابه ( الحجر بكسر الحاء ) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية ( أشدها ) أى أصعبها في بيان معناه

### فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل ،  
أو من قبيل الباطن الصحيح . وهي منسوبة لأناس من أهل العلم ، ور بما نسب  
منها إلى السلف الصالح  
( فمن ذلك ) فوائح السور ، نحو ( ألم ) ( والمص ) ( وجه ) ونحوها فسر  
بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ما ليس كذلك . فيستقرون  
عن ابن عباس أن ( الم ) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى  
الله عليه وسلم . وهذا إن صح في النقل فمشكل ؛ لأن هذا الخط من التصرف لم  
يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي  
أو الحال ؛ كما قال : قلت لها قفي فقالت قاف . وقال : قالوا جميعا كلهم بلافا .  
وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول في ( الم ) ليس <sup>(١)</sup> هكذا ، وأيضا فلا  
دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من  
المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه .  
ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل  
يدل عليه صير اليه

وقد ذهب فريق إلى أن المراد بالإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل  
بجنس هذه الحروف وهي المرمية . وهو أقرب من الأول . كما أنه نقل أن هذه  
الفوائح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المتشابهات  
وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيهها على مدة هذه الملة ، وفي السير ما يدل

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ ، وليس في ( الم ) ما يدل على هذا التفسير  
من اللفظ . وقوله ( وأيضا ) أي ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ما سماه  
بالدليل الحال أي غير المقال وقوله ( لو صح الخ ) تأكيد لضعاف هذا المعنى ،  
فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذي اختص الله بعلمه

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المتقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لا يوجد مثل هذا لها البتة ، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفوائج مثلها في الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم ، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حججاً في دعاوئهم على القرآن ، وربما نسبوا شيئاً من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد في تلك الفوائج في الجملة ، فالدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه . وضرب <sup>(١)</sup> بعضها ببعض ، ونسبتها إلى الطبائع الأربع ، وإلى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجمل كل مفعول ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاوئهم محالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كما أنه لا يعد دليلاً في غيرها ، كما سيأتي بحول الله

### فصل

( ومن ذلك ) أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطله . فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : ( فلا تجعلوا لله أنداداً ) أي أنداداً . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطواعة إلى حظوظها

( ١ ) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابتة ولاحقة . ومن ذلك أن محي الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى ( وكل شيء أحصيناه كتاباً ) أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستمائة نوع ، كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنها بغير هدى من الله . وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لأصناماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جداً ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند<sup>(١)</sup> في الاعتبار الشرعى الذى شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما »<sup>(٢)</sup> أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ، فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لند الجارى على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

( ١ ) أى جاء بالمعنى فى ( الند ) وأجراه فى الآية وإن لم تنزل فيه . لكونه يعتبر شرعاً بالند الذى نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجرام وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات . كالتوسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

( ٢ ) فى الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن ( كون الناظر فى معنى الآية ، أخذ معنى — إلى قوله : أو يقاربه ) هذا المقدار عام . وهو شرح لموضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرها فى كل ماروعى فيه معنى اعتبارى . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله ( فى الاعتبار الشرعى ) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى حقيقة الند الخ والثانى عام ، وهو الآية الثانية ويقول فى الثانية إن لاهل الاسلام نظراً واعتباراً فى الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه . ويشرحه كما شرح مسألة الند — لوضع ذلك لانتضاح المقام واتساق الكلام



## ٣٩٩ ( فصل ) وكنا ما نل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره

بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى به الند فى ندم ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : ( اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ) وهم لم يبدؤهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهواهم عنه كيف كان ، فاحرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حلاله <sup>(١)</sup> ، فقال الله تعالى : ( اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية ، أن الآية وإن نزلت فى أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال <sup>(٢)</sup> لبعض من توسع فى الدنيا من أهل الايمان : أين تذهب بكم هذه الآية ( أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فى حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا ) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت فى الكفار لقوله : ( وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ ) الآية ! ولهذا المعنى تقرير فى العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة فى قوله : ( فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ) والله أعلم

### فصل

( ومن المنقول ) عن سهل أيضاً فى قوله تعالى : ( وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ) قال : <sup>(٣)</sup> لم يرد الله معنى الأكل فى الحقيقة ، وإنما أراد معنى ما كنه

( ١ ) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا . كما أن فى اتجارهم وانتهائهم بأوامر الأتجار هذا الاتخاذ الذى قرره القرآن . ولذلك قال ( وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه )  
( ٢ ) وتقدم أنه أخذه من حديث ( أو فى شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم ) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم فى مبحث العموم والخصوص

( ٣ ) جعل كلامه فى الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشارياً . وهو وجيه .

الهمة لشيء هو غيره ، أى لا تهتم بشيء هو غيرى . قال : فأدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ما ليس له وما كن قلبه ناظرآ الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيمضمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع<sup>(١)</sup> دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى ادّعاها فى الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لأن سكون الهمة لغير الله ، وإن كان ذلك منهيًا عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأول ، فإن النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يرد النهى عن الأول تصرّحاً ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهي عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى— إلا فى قوله ( يؤمنون بالجبت ) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله ( مع ما جبلت الخ ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هناجه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يبتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر

## ( فصل ) وكذا ما قل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره ٤٠٦

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غره به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله إليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

( ومن ذلك ) أنه قال في قوله تعالى : ( إن أول بيت وضع للناس ) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهديته . وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب ، ولا يلائمه <sup>(١)</sup> مساق بحال . فكيف هذا ؟ والمعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير <sup>(٢)</sup> للقرآن فزال الإشكال إذا . وبني النظر في هذه الدعوى : ولا بد أن شاء الله من بيانها <sup>(٣)</sup>

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى : ( يؤمنون بالجنب والطاغوت ) قال : رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ وإن فرض أنه تفسير فعلي مامر <sup>(٤)</sup> في قوله تعالى : ( فلا تجعلوا لله أنداداً )

وقال في قوله تعالى : ( والجار ذي القربى ) الآية ! أما باطنها فهو القاب ، ( والجار الجنب ) النفس الطبيعية ، ( والصاحب الجنب ) العقل المقتدى بعقل الشرع ( وابن السبيل ) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشككة

( ١ ) أي فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير

( ٢ ) أي بل معنى إشاري

( ٣ ) وسيأتي البيان في المسألة العاشرة . وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودي

إخراج عن القرآن كهذا فإن يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

( ٤ ) أي يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه

فيما مر نفي أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى ( فلا تجعلوا لله أنداداً )

في كلامه ، ولنغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ذلك لايعرفهالعرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يمثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنقل ، لأنهم كانوا أخرى بفهم ظاهرالقرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف . بالشرية منهم ، ولا أيضا ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية . فانه ينافيه <sup>(١)</sup> ولا من خارج ، إذ لا دليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله : ( صرّح مُرَرَّدٌ من قوادر ) « الصرح » نفس الطبع .. « والمرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفي قوله : ( فتلك نبوتهم خاوية بما ظلموا ) أى قلوبهم عند إقامتهم على ماأهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فمنها علمرة بالذكر ، ومنها خراب بالفلة عن الذكر . وفي قوله : ( فانظر الى آثار رحمة الله كيف ينجي الأرض بعد موتها ) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال في قوله تعالى : ( ظهر الفساد فى البر والبحر ) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثله أينما بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : ( ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه ) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونقل في قوله تعالى : ( فاخلف نعليك ) أن باطن النعلين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى ( اخلف نعليك ) اخلف الكل منك تصل اليها بالكلية وعن ابن عطاء ( اخلف نعليك ) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

### ( المسألة العاشرة ) فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول النسخ ٤٠٣

انقل النفس ، والراى المقدس دين المرء ، أى حان وقت خلوك من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد فى النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج<sup>(١)</sup> عما تفهمه العرب ، ودعوى<sup>(٢)</sup> مالا دليل عليه فى مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أى سماء تظلتى وأى أرض تظلتى إذا قلت فى كتاب الله ما لأعلم ؛ وفى الخبر : « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ »<sup>(٣)</sup> وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الغزالي بشيء منه فى « الإحياء » وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فإن الناس فى أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ما ينقل فى كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الإطلاق ؛ ويرى أنه يقول وبهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن هذا حذوهم ، وكلا الطرفين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض فى رفع الإشكال من تقديم أصل مسلم ، يتبين به ما جاء من هذا القبيل ، وهى :

#### ﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على التلوى ، الظاهرة للبصائر ، اذا صحت على كمال شروطها فهى على ضربين : « أحدها » ما يكون أصل انفجاره من القرآن ، ويتبعه سائر الموجودات ، فإن الاعتبار الصحيح فى الجملة هو الذى يخرق نور البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى قال الترمذى غريب . وقال العزيرى قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

حُجِبَ الْاَكْوَانُ مِنْ غَيْرِ تَوْقِفٍ ، فَإِنْ تَوْقَفَ فَهُوَ غَيْرُ صَحِيحٍ أَوْ غَيْرُ كَامِلٍ ، حَسْبَمَا بَيْنَهُ أَهْلُ التَّحْقِيقِ بِالسَّالُوكِ « وَالثَّانِي » مَا يَكُونُ أَصْلُ انْفِجَارِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ جُزْئِيًّا أَوْ كَلِيًّا ، وَيَتَّبِعُهُ الْاِعْتِبَارُ فِي الْقُرْآنِ .

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَذَلِكَ الْاِعْتِبَارُ صَحِيحٌ ، وَهُوَ مُعْتَبَرٌ فِي فَهْمِ بَاطِنِ الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِ اشْكَالٍ : لِأَنَّ فَهْمَ الْقُرْآنِ إِنَّمَا يَرُدُّ عَلَى الْقُلُوبِ عَلَى وَفْقِ مَا نَزَلَ لَهُ الْقُرْآنُ ، وَهُوَ الْهَدَايَةُ التَّامَّةُ عَلَى مَا يَلِيقُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلُفِينَ ، وَبِحَسَبِ التَّكْلِيفِ وَأَحْوَالِهَا ، لَا بِإِطْلَاقٍ ؛ وَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَالْمَشَى عَلَى طَرِيقِهَا مَشَى عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ ، وَلِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ الْقُرْآنِيَّ قَلَمًا يَجِدُهُ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ عَمَلًا بِهِ عَلَى تَقْلِيدٍ أَوْ اجْتِهَادٍ ، فَلَا يَخْرُجُونَ عِنْدَ الْاِعْتِبَارِ فِيهِ عَنْ حُدُودِهِ ، كَمَا لَمْ يَخْرُجُوا فِي الْعَمَلِ بِهِ وَالتَّخَلُّقِ بِأَخْلَاقِهِ عَنْ حُدُودِهِ ، بَلْ تَنْفَتَحُ لَمْ أَبْوَابُ الْفَهْمِ فِيهِ عَلَى تَوَازِي أَحْكَامِهِ وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مُعْتَدًّا بِهِ لَجُرْيَانِهِ عَلَى مَجَازِيهِ . وَالشَّاهِدُ عَلَى ذَلِكَ مَا قُلَّ مِنْ فَهْمِ السَّلَفِ الْحَالِ فِيهِ ، فَإِنَّهُ كُلُّ حَازٍ عَلَى مَا تَقْنَى بِهِ الْعَرَبِيَّةُ وَمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَدَلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ حَسْبَمَا تَبَيَّنَ قَبْلَ

وَأِنْ كَانَ الثَّانِي فَالْتَّوَقُّفُ عَنْ اِعْتِبَارِهِ فِي فَهْمِ بَاطِنِ الْقُرْآنِ لَازِمٌ ، وَأَخْذُهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ فِيهِ مَمْنُوعٌ ، لِأَنَّهُ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ ، فَلَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْقَوْلِ بِاِعْتِبَارِهِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ . فَنَقُولُ :

إِنْ تَأَكَّدَ الْأَنْظَارُ الْبَاطِنَةُ فِي الْآيَاتِ الْمَذْكُورَةِ إِذَا لَمْ يَظْهَرْ جُرْيَانُهَا عَلَى مُقْتَضَى الشُّرُوطِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِيهِ رَاجِعَةً إِلَى الْاِعْتِبَارِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ ، وَهُوَ الْوُجُودِيُّ <sup>(١)</sup> ، وَيَصِحُّ

(١) مِثَالُ الْاِعْتِبَارِ الْخَارِجِيِّ مَا رَوَوْهُ عَنْ بَعْضِهِمْ فِي مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى ( لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ) قَالَ أَلْفُ شَهْرٍ هِيَ مَدَّةُ الدَّوْلَةِ الْأُمَوِيَّةِ ، لِأَنَّهَا مَكْتَشَتُ ثَلَاثًا وَثَمَانِينَ سَنَةً وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ . وَأَنَّ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ تَسْلِيَةً لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ أَطْلَعَهُ عَلَى مَلُوكِ بَنِي أُمَيَّةٍ وَاحِدًا وَاحِدًا فَسَرَى عَنْ هَذِهِ السُّورَةِ هَذَا الْمَعْنَى لَمْ يُؤْخَذْ مِنَ الْقُرْآنِ ، بَلْ أَخْذٌ مِنَ الْخَارِجِ وَالْوَاقِعِ فِي ذَاتِهِ بِمَصَادِقَةٍ مُطَابِقَةٍ الْعَدَدِ ، وَاللَّفْظُ لَا يَنْبُو عَنْهُ ، لَكِنَّهُ لَا دَلِيلَ مِنَ الشَّرْعِ عَلَى كَوْنِهِ هُوَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودُ

فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول . أو الوجودي وهو محل نظر ٤٥٥

تنزيله على معاني القرآن ، لأنه وجودي أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، إلا ما يطالبه الرب ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فذلك يوقف على محله : فكون القلب جارا ذا قرين ، والجار الجنب هو النفس الطبيعي ، الى سائر ما ذكر . يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعبءه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مفرّج بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك . سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب (١) الشكر من « الإحياء » . وفي كتاب (٢) « جواهر القرآن » في الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مجاء فيه أن قوله تعالى ( إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين ) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغاضهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون في الشخص عن نفسه وإنه ليا كل أوطالا من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح ، كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال ( إن تسخروا منا فأنا نخسركم )

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا حاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرح وتشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

## فصل

والسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ » <sup>(١)</sup> الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة في التكرار إذا وضع طريق الوصول الى الحق والصواب

## ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي . وكذلك المكي بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه في التنزيل . وإلام يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدنى في الغالب مبنى على المكي ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكميله

وأول شاهد على هذا أصل <sup>(٢)</sup> الشريعة ؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ، ومصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويلي تنزيل سورة الأنعام ؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

(١) رواه أحمد وأحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أبي طلحة

(٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيره منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض ، يكون المتأخر منها مكلاً لسابقه ومبني عليه . ويلي هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية ، فانك تجد لها معنى بالأصول والعقائد . ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مينة أقسام أفعال المكلفين الخ



## المدنى مبنى على المكى . وكذا كل متأخر فى النزول مع المتقدم ٤٠٧

هذا ما قالوا . وإذا نظرت <sup>(١)</sup> بالنظر السوق فى هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية ، التى اذا انحرم منها كل واحد انحرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كل

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى البنية على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؛ كالمبادات <sup>(٢)</sup> التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام السماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكيل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنى عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدها كذلك ، حذو القذة بالقذة . فلا يغيب عن الناظر فى الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

- (١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصول الذى يعنى به كتاب المواقفات نبين لك بجلاء اشتغالها على الأصول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم ير أن يأخذ على عهده اشتغالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكرها فى علم التوحيد إلى مبحث الإمامة . وأيضاً قواعد الشريعة بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انحرم منها كل الخ) — لا تنحصر قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكرها اشتغالها عليها . فهو يزيد على كلامهم بيان أنها تشتمل عليها أيضاً . فلماذا قال ( هذا ما قالوه ) . فقوله ( وإذا نظرت ) كالأستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص .
- (٢) هى وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين

### فصل

والسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبينة للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وقته .  
وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث ،  
كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير  
من المشروعات ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففهم منها يفهم  
منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات ؛ كحديث : « مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ  
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ <sup>(١)</sup> » ، وأحد حديث : « مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَادَقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ <sup>(٢)</sup> » وفي المعنى أحاديث  
كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين :  
فذهبت المرجئة الى القول بمتنفي هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها  
مؤولاً عند هؤلاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو  
مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

- (١) رواه في كنوز الحقائق للناوي عن مسلم بلفظ ( وهو يشهد )  
(٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في التيسير . وقال في  
الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات  
من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد ؛ فان الحديث ورد في المدينة  
بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبي ذر ( بشرني بأن  
من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم  
إسلام أبي ذر . إلا أن قوله فيه ( وإن زنى وإن سرق ) يفيد أنه ورد بعد تقرير  
حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ما سبق من  
حديث أبي هريرة وأخذة نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه في الطريق يبشر  
الناس بهذه البشارة نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشارة؟  
قال ( نعم ) فقال له عمر : ( دعهم لثلاث يتكلموا ) فان إسلام أبي هريرة كان  
في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرير غالب أحكام الشريعة

## (المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن باهمال اللسان أو التكلف فيه ليس من نهج السلف ٤٠٩

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي . ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لاجرح عليه ؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والحرق في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : ( ليس على الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : ( وما كانَ اللهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ ) وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

### ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، وبه كانوا أئمة الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم فالذين أخذوه على التفريط قصرُوا في فهم <sup>(١)</sup> اللسان الذي به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال في أطراح التعويل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصرُوا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب (١) أي قصرُوا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به ، وحاولوا حمله على معانٍ لا تعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، ومرفيه أنها لا تقصد التدقيقات <sup>(١)</sup> في كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة . فإزاء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني ، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالجواز والاستعارة والكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل <sup>(٢)</sup> بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إعذار وإنذار ، وتبشير وتحذير ، ورد إلى الصراط المستقيم . فكيف بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعد ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، بإذلاً غاية الطاقة في المواقفات هارباً بالكلية عن المخالفات ، ويَتَنَمَّنْ أَخَذَ فِي تَحْسِينِ الْإِيرَادِ وَالِاشْتِغَالِ بِمَا خَذَ العبارة ومدارجها ، ولم تختلف مع مرادقتها مع أن المعنى واحد ، وتفرع التجنيس ومحاسن الألفاظ ، والمعنى المقصود في الخطاب بمنزل عن النظر فيه !!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عقل ولا يصح أن يقال إن التحكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولأن الاشتغال

(١) لكن هذا خلاف ما ذكره من تقدم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله ( لنا الجففات الغريبلعن في الضحى البيتين ) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت ( الجفان ) لأن الجففات عدد قلة . ولو قلت ( يجرين ) بدل ( يقطرن ) ولو قلت ( يشرقن ) بدل ( يلبعن ) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (٢) لأنه شغل كبير بما لا يعنى ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله ( فكيف بين من فهم الخ )

## تفسير القرآن باهمال اللسان أو التكلف فيه ليس من نهج السلف ٤١١

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون <sup>(١)</sup> الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجلة، والا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه ، وليس كذلك باتفاق العلماء .  
لأننا نقول ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق — كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه ؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك الى حد الإفراط ، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم ، أو يظن أنه غير مراد ، أو يقطع به فيه ؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة .  
فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة : من أين فهمتم عنى أتى قصدت <sup>(٢)</sup> التجنيس الفلاني ، بما أنزلت من قولى : ( وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ) أو قولى : ( قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ ) ؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطرا ، بل هو راجع إلى معنى <sup>(٣)</sup> قوله تعالى : ( إِذْ تَقَوُّنُهُ بِالصَّنَائِكُمْ ) ، وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم ، وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ) وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأى . وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى : ( أَوَلَا مَسْمُومٌ النَّسَاءُ ) وقوله : ( كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ) وما أشبه ذلك ؛

(١) أى قبل الاشتغال

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجنس أن القرآن أن يدعى أنه مقصود لله ، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجرى على مقاصد العرب في كلامهم — يكون وقوع الجنس مما اتفق ، كما اتفق أن هناك قرا من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر ، كما في قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا

قلت لما غاب عقلى ليتى كنت ترابا

فن أن لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله في خطابها ؟ حتى يكون فيه هذا الخطر

(٣) وإنما قال ( إلى المعنى ) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهى حادثة الافك . فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبار ودلالة الاشارات

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتج به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً افراط وتفریط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

### ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية<sup>(١)</sup> على ما قبلها

فانه إذا تعين أن العدل في الوسط فأخذ الوسط ربما كن مجهولاً ، والإحالة

(١) محصل المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية . كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة خوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في غطاباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جملة المشتركة في قضية واحدة ، وأنه بمعاوضة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولا حقها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لاتال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؛ هذه خلاصة المسألتين فأن ابتناء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجملة الواحدة ، والجل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المرونة في فنونها ، فكأنه يقول إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون

## لا بد من رد أول الكلام على آخره وآخره على أوله ليعلم مقصوده ٤١٣

على مجهول لا فائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان . فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم <sup>(١)</sup> الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب <sup>(٢)</sup> القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد . فلا يحيص للمتفهم عن رد <sup>(٣)</sup> آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف . فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفریط . فهذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضا من الوسائل الستة المقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله ( وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التزيل ) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضا إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات إلى

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة ، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون (٣) أي بمرقة أنها بيان لها ، أو تأكيد ، أو تكيل ، أو تفرع ، أو تقرير ،

وهكذا بما يقتضيه النظر العربي

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يمينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، وأقرأ باسم ربك ، وأشباهاها ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لما اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك <sup>(١)</sup> يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشارك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم <sup>(٢)</sup> الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحى لمدخل فيه لآراء الرجال . ويشارك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم ألقى بالوحى . وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتبس منه ظهور بعض أوجه

(١) أى من انظر في كل قضية على حدها

(٢) أى بوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله ( ويشارك معه أيضاً القسم الأول ) أى من جهة وضع كل جملة منه في مكانها . ولكن قوله ( وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر ) غير ظاهر في القسم الأولى لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة . أليس هذا هو الذى يقول فيه أنه لا بد ( من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف إلى أن قال : فعليه بالتعبد به )



الاعجاز ، وبعض مسائل نبه عليها فى المسألة (١) السابقة قبل . وجميع ذلك لابد فيه من النظر فى أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبار جهة النظم مثلا فى السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الإقتصار على بعض الآية فى استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر فى جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها ، منها ما هو كالمقدمات والتهديدات بين يدي الأمر المطلوب ، ومنها ما هو كالمؤكد والتميم ، ومنها ما هو المقصود فى الإنزال . وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شئ من هذه الأقسام ، فه يبين ما تقدم ؛ فقله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم - الى قوله : كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون ) كلام واحد وإن نزل فى أوقات شتى ، وحاصله بيان الصيام وأحكامه ، وكيفية آدابه ، وقضائه ، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التى لابد منها ولا ينبغي الا عليها . ثم جاء قوله : ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) الآية ! كلاما آخر بين أحكاما آخر . وقوله : ( يسألونك عن الأهلة . قل : هى مواقيت للناس والحج ) وانتهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أن قوله : ( وليس البر أن تأتوا البيوت ) الآية !

(١) الحادية عشرة من بناء المدنى على المحكى وبناء كل بعضه على بعض فى الفهم ، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد قهها . إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى فى النظم أن تكون متقدمة عليها فى النزول كما فى آتى العدة فى ربع ( والوالدات يرضعن ) فالآية السابقة فى التلاوة والنظم متأخرة فى النزول ، وناسخة للتأخرة ، وكلاهما مدنى أيضا

(٢) أى المقصود الأول فى الإنزال هو تقرير الأحكام فى كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام <sup>(١)</sup> مسألة الأهله ، وإن أنجرمه شئ . آخر ، كما أنجر على القولين معا تذكيره  
وتقديمه لأحكام الحج في قوله : ( قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ )  
وقوله تعالى : ( إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ) نازلة في قضية واحدة  
وسورة ( اقرأ ) نازلة في قضيتين : الأولى الى قوله ( عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ) ،  
والأخرى ما بقي الى آخر السورة

. وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة ، وإن اشتملت على معان كثيرة ؛  
فإنها من المكيات ، وغالبُ المسكى أنه مقرر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو  
الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوجدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتي على وجوه ؛  
كنفى الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه  
مقرّباً الى الله زلفى ، أو كونه ولداً ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة  
« والثاني » تقرير النبوة للنبي محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما  
جاء به من عند الله . إلا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ،  
ونفى ما ادّعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يُعلمه بشر ، أو ما أشبه  
ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة  
الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد  
بكل وجه يلزم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر .  
وما ظهر يبادى الرأى خروجه عنها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك  
الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ،  
وأشبه ذلك

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ وليان ان هذا السؤال  
خروج عما همهم في دينهم ودنياهم ، وأنه مجرد تصف كاتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا قرر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه . إلا أنه غلب على نسفها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التي هي المدخل للمعنيين الباقين ، وإيهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفاً منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت . فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأى وجه تكون على أكمل وجوها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداهما ، وهي الآكد في المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : ( قد أفلح المؤمنون — الى قوله : م فيها خالدون )

« والثانية ، بيان أصل التكوين للإنسان وتطوره الذي حصل له ، جارياً على مجرى الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجحد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلاً »  
« والثالثة ، بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق ، والإبادة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما .  
وكفى هذا تشریفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر : ففي قصة نوح مع قومه قولهم : ( ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ) . ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لا من الملائكة ، فقالوا : ( ما هذا إلا بشر مثلكم يا كلُّ يما تأكلون منه ) الآية ١ ( ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) ثم قالوا : ( إن هو إلا رجل افتري على الله كذباً ) أى هو من البشر ، ثم قال تعالى : ( ثم أرسلنا رسلاً تترى كلما جاء أمةً رسولها كذبوه ) . فقوله ( رسولها ) مشيراً الى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائته بقولهم : ( أتؤمنن لبشرين

مثلنا ؟ ) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : ( وجعلنا ابنَ مريمَ وأمه آيةً ) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : ( يا أيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرفُ العامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة . وقوله : ( وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : ( إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ — الى قوله : هم لما سابقون )

وإذا تؤمل هذا النقط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرفهم ، وعتواً على الله ورسوله ؛ فان الجملة الأولى من أول السورة تشر بخلاف الاستكبار ، وهو التبعد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فان التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكييت عليهم والله أعلم . ثم ذكر قصص فى قوم نوح : ( فقال الملأ الذين كفروا من قومه ) والملأ هم الأشراف كذلك فيمن بعدهم : ( وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة أترفناهم ) الآية ١ وفى قصة موسى : ( أَتُؤْمِنُ بِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ ) مثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله

( فذرهم في غمرتهم حتى حين — الى قوله : لا يشعرون ) رجوع الى وصف أشرف قريش ، وأنهم إما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : ( إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون ) ثم رجعت الآيات <sup>(١)</sup> الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوجدانية ، ونفى الشريك وأمور النار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسب اقتضاء الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كلياً <sup>(٢)</sup> في السورة وجد على أنهم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد .

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقي من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف <sup>(٣)</sup> مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميع حق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن ان أراد فهم القرآن . والله المستعان

(١) أي من قوله ( حتى إذا أخذنا مترفهم بالعذاب النج )

(٢) أي أن يانه لذلك إجمالاً لا تفصيلاً . ولو أنه اعتبر التفصيل السكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب ما يقع منهم له صلى الله عليه وسلم

قصل<sup>(١)</sup>

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سورة كلام واحد بحسب خطاب العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسبائين في علم الكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد فنزلاً ما هو من معهودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم منه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار<sup>(٢)</sup>

ويصح أن لا يكون كلاماً واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصلاً بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انتهاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على الأنبياء وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للفهم . وذلك لا إشكال فيه

(١) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذي يصح التعميل عليه . وأدله فيه لا تنقص وأما كونه نزول سوراً مفصلاً بعضها من بعض بسم الله الخ فلا يقتضى استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدق على المسكى وأن كل منها يقين بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله ( ولا إشكال فيه ) غير ظاهر

## (المسألة الرابعة عشرة) في القول بالرأى في القرآن ، وأن منه جائزاً وممنوعاً (٤٢٨)

### ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فإنه نقل عنه أنه قال — وقد سئل في شيء من القرآن « أى سماء تُظَلُّنى ، وأى أرض تَحِلُّنى ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم ؟ » وربما روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأى ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن ، قال : لا أقول فيها برأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فنى ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا « فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه في القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

( أحدهما ) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إعمال مثله لعالم بهما ؛ لأمر :

أحدهما أن الكتاب لا بد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عن تلقن ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتمطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق ( والثانى ) أنه لو كان كذلك لزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه مالا يوصل إلى علمه إلا به ، وتوكل كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف

( والثالث ) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه ، والتوقيف يتألف هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح

( والرابع ) أن هذا التوقيف لا يمكن ؛ لأن النظر في القرآن من جهتين : من جهة

الأمر الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلاً . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً في القياس أيضاً ، حسبما هو مذكور في كتاب<sup>(١)</sup> القياس ؛ لأنه تقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى . وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : ( ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فليكن بالعلم ، وإياكم والتبذع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق ) . وعن عمر بن الخطاب ( إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه ) وعن عمر أيضاً : ( ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهأ إيمانه ، ولا من فاسق بين فقهه ، ولكنى أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه لسانه ، ثم تأوله على غير تأويله ) والذي ذكر عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن قوله : ( وفاكهة وأباً ) فقال : « أى سماء تظلنى ؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن ( يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ) فقال له ابن عباس : فأي يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل : إنما سألتك لتحدثني . فقال ابن عباس : ( هما يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما . نكروهما أن تقول في كتاب الله ما لا تعلم ) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : ( أنا لا أقول في القرآن شيئاً ) . وسأله رجل عن آية ، فقال : « لا تسألني عن القرآن ، وسئل عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه - يعني عكرمة - . وكان هذا الكلام مشعراً بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : ( اتق الله ، وعليك



## (فصل) والأولى التحفظ من التفسير بالرأى إلا عند الضرورة ٤٢٣

بالسداد . فقد ذهب الذين يملكون : فيم أنزل القرآن ؟ ) وعن مسروق قال :  
( اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله ) . وعن إبراهيم قال : ( كان أصعبنا  
يتقون التفسير ويهاونوه ) وعن هشام بن عروة قال : ( ماسمت أبي <sup>(١)</sup> تأول  
آية من كتاب الله ) وإما هذا كله توقي وتحرز أن يقع الناظر فيه فى الرأى  
المنموم ، والقول فيه من غير تثبت - وقد نقل عن الأصمعى - وجلالته فى معرفة  
كلام العرب معلومة - أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك  
لم يجب : انظر الحكاية عنه فى الكامل للمبرّد

### فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :

( منها ) التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس  
فى العلم بالأدوات المحتاج إليها فى التفسير على ثلاث طبقات :  
إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصعابة والتابعين ومن يليهم -  
وهو لاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم - فنحن أولى بذلك  
منهم إن ظننا بأنفسنا أننا فى العلم والفهم مثلهم - وهيئات  
والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالفهم ولاداناهم - فهذا طرف لا إشكال  
فى تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك فى بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك فى بعض علومه  
دون بعض - فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم  
العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد فى الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب  
(١) كيف وقد تأول عروة آية ( إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها  
وقالت له أم المؤمنين عاتكة : بنسبا قلت يا ابن أختى ؟ إلا أن يقال إنه نفى سماعه  
أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه ، ولم يجزم به ، فثله  
ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افتقرت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

( ومنها ) أن مَنْ ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكّل إليه النظر فيه ، غيرُ ملوم ، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بدّ له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه ، وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لانص فيه ، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن ، فإن المحذور فيهما واحد ، وهو خوف القول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

( ومنها ) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تصيد منه للمتكلم ، والقرآنُ كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلتَ عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناءً أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يحزم به أو يحتمل — من شاهدي يشهد لأصله ، وإلا كان باطلاً ، ويدخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم  
فهرست الجزء الثالث من كتاب المواقف وشرحه

صفحة	
٥	كتاب الادلة الشرعية .
٥	الطرف الأول : في أحكام الأدلة عامة .
٥	( المسألة الأولى ) من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها وبالعكس .
١٥	( المسألة الثانية ) الظني اذا خالف قطعياً وجب رده . فان لم يوافق او يخالف فتردد .
٢٧	( المسألة الثالثة ) الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول .
٣٣	( المسألة الرابعة ) هل تنصرف الأدلة الى المعقول الذهني ام الى المعقول الخارجي .
٣٩	فصل ( فيما يصير من الأفعال المختلفة وصنفها لصاحبه .. وما لا يصير كذلك .
٤١	( المسألة الخامسة ) في بيان أنواع الأدلة .
٤٣	( المسألة السادسة ) يبنى الدليل من مقلتين . تحقيق مناط الحكم – والحكم نفسه .
٤٦	( المسألة السابعة ) اكثر أدلة العاديات مطلقة – والتعريفات منضبطة .
٤٦	( المسألة الثامنة ) المكيه اصول كلية – والمدنيات مقيدة ومكملة
٥٠	( المسألة التاسعة ) الأصل في الأدلة العموم وان كانت بصيغة الخصوص .
٥٢	( المسألة العاشرة ) الدليل قسمان – برهاني وتكليفي .
٥٣	( المسألة الحادية عشرة ) لا تعتبر المعاني المجازية التي لم تعهد للعرب .
٥٦	( المسألة الثانية عشرة ) الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً ....
٧٥	المخالفة لعمل الأولين ليست على رتبة واحدة .
٧٧	( المسألة الثالثة عشرة ) جعل الحكم تابعاً للدليل عمل الراسخين ، وعكس عمل الزائفين .
٧٨	( المسألة الرابعة عشرة ) اقتضاء الأدلة للاحكام بالنسبة الى محالها على وجهين .
	أصلي وتبعي .
٨١	فصل . مواضع تعيين المناط .
٨٥	٨٥ - ( النظر الثاني في عوارض الأدلة )
	وفيه خمسة فصول .
	الفصل الأول في ( الإحكام والتشابه ) وله مسائل .
	— ( المسألة الأولى ) المحكم يطلق باطلاقين : عام وخاص .

- ٨٦ ( المسألة الثانية ) المتشابه في الشريعة قليل لأمر :  
 ٩١ ( المسألة الثالثة ) المتشابه في الأدلة : حقيقي وإضافي ....  
 ٩٤ فصل مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات .  
 ٩٦ ( المسألة الرابعة ) التشابه لا يقع في القواعد الكلية إنما يقع في الفروع الجزئية  
 ٩٨ ( المسألة الخامسة ) تسليط التأويل على التشابه .  
 ٩٩ ( المسألة السادسة ) شرط التأويل . صحة المعنى وقبول اللفظ

## ١٠٢ - الفصل الثاني في ( الاحكام والنسخ )

- ١٠٢ ( المسألة الأولى ) معظم النسخ وقع بالمدينة  
 ١٠٤ ( المسألة الثانية ) المنسوخ في الشريعة قليل  
 ١٠٨ ( المسألة الثالثة ) النسخ عند السلف ..  
 ١١٧ ( المسألة الرابعة ) لا نسخ في الكليات

## ١١٩ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي .

- ١١٩ ( المسألة الأولى ) الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة من الأمر .  
 ١٢٢ ( المسألة الثانية ) الأمر بالمطلق يستلزم القصد الى تحصيله .  
 ١٢٦ ( المسألة الثالثة ) الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد  
 ١٣٠ ( المسألة الرابعة - المسألة الخامسة ) المطلوب الشرعي ضربان ...  
 ١٣٥ ( المسألة السادسة ) الأمر المطلق يختلف مراتبه .  
 ١٤٤ ( المسألة السابعة ) الأوامر والنواهي ضربان . صريح وغير صريح / فالصریح ...  
 ١٥٥ فصل الأوامر والنواهي غير الصريحة ضروب .  
 ١٥٧ فصل النصب عند الفقهاء  
 ١٦٣ ( المسألة الثامنة ) الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين ..  
 ١٧٦ فصل منافع الرقاب .  
 ١٧٩ فصل : كل شيء بينه وبين الآخر تبعية ...  
 ١٨٣ فصل : ما لا منفعة فيه من المعقود عليه ... وما فيه منفعة ...  
 ١٩١ ( المسألة التاسعة ) ورد الأمر والنهي على شيئين ...  
 ١٩٨ ( المسألة العاشرة ) الأمران يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه .  
 ٢٠٤ ( المسألة الحادية عشرة ) الأمران يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين .  
 ٢٠٧ ( المسألة الثانية عشرة ) الأمر والنهي إذا تواردا على الشيء الواحد ...  
 ٢٠٨ ( المسألة الثالثة عشرة ) تفاوت الطلب بينما كان متبوعاً مع التابع له .  
 ٢١١ ( المسألة الرابعة عشرة ) الأمر بالشيء على القصد الأول ...  
 ٢١٦ ( المسألة الخامسة عشرة ) المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ...  
 ٢٣١ فصل الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات ... وما لا يطلب الخروج عنه

٢٣٥ فصل الفرق بين ما يتقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا يتقلب ...

٢٣٨ فصل دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال

٢٣٩ ( المسألة السادسة عشرة ) اقسام الاقتضاء أربعة :

٢٤٤ فصل . التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه .

٢٤٧ ( المسألة السابعة عشرة ) حق الله تعالى وحق العبد .

٢٥٧ ( المسألة الثامنة عشرة ) الأمر والنهي يتواردان على الفعل ...

## ٢٦٠ ( الفصل الرابع في العموم والخصوص )

( المسألة الأولى ) القاعدة العامة المطلقة لا تؤثر فيها معارضة قضايا الاحيان .

٢٦٤ ( المسألة الثانية ) القواعد الشرعية جارية على العموم العادي لا الكلي .

٢٦٨ ( المسألة الثالثة ) لا كلام في ان للعموم صيغاً وضعية .

٢٨٧ فصل ( التخصيص بالمنفصل او بالمتصل )

٢٩٢ ( المسألة الرابعة ) الرخص لا تخصص عمومات الغزائم .

٢٩٥ ( المسألة الخامسة ) الاعذار لا تخصصها عمومات الغزائم

٢٩٨ ( المسألة السادسة ) يثبت العموم إما بالصيغة وإما باستقراء الوقائع الجزئية .

٣٠٦ ( المسألة السابعة ) العمومات المتكررة على حالها لا تقبل التخصيص .

٣٠٧ ( فصل ) التخصيص من غير مخصص

## ٣٠٨ الفصل الخامس ( البيان والإجمال )

( المسألة الأولى ) النبي صلى الله عليه وسلم مبین بقوله وفعله واقراره .

٣١٠ ( المسألة الثانية ) البيان في حق العالم

٣١١ ( المسألة الثالثة ) البيان في حق العالم بالقول والفعل .

٣١١ ( المسألة الرابعة ) الفرق بين البيان القولي – والبيان الفعلي .

٣١٥ ( المسألة الخامسة ) اذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ...

٣٢١ ( المسألة السادسة ) لا يسوى بين الواجب والمندوب .

٣٢٦ فصل الفرق بين الواجب والمندوب

٣٢٦ فصل الفرق بين المنسوب والمباح

٣٢٩ ( المسألة السابعة ) الفرق بين المنسوب والمباح والمكروه .

٣٣١ ( المسألة الثامنة ) الفرق بين المكروه والحرام

٣٣٢ فصل مسائل متفرعة على المسألة الثامنة

٣٣٦ ( المسألة التاسعة ) خصائص الواجبات .

٣٣٧ ( المسألة العاشرة ) بيان الاحكام الوصفية

٣٣٧ ( المسألة الحادية عشرة ) بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبيان الصحابة .

٣٤١ ( المسألة الثانية عشرة ) متعلق الاجمال .

٣٤٥ - ( الطرف الثاني ) في الأدلة على التخصيل .

- ٣٤٦ - ( المسألة الأولى ) الدليل الأول الكتاب
- ٣٤٧ - ( المسألة الثانية ) معرفة أسباب التزييل
- ٣٥٣ - ( المسألة الثالثة ) حكايات القرآن الكريم ومتعلقاتها
- ٣٥٨ - ( المسألة الرابعة ) الترغيب والترهيب
- ٣٦٦ - ( المسألة الخامسة ) تعريف القرآن الكريم للأحكام أكثره كلي لا جزئي ...
- ٣٦٩ - ( المسألة السادسة ) القرآن الكريم فيه بيان كل شيء ...
- ٣٧٥ - ( المسألة السابعة ) العلوم المضافة الى القرآن الكريم تنقسم على أقسام
- ٣٨٢ - ( المسألة الثامنة ) الزعم بأن للقرآن الكريم ظاهر وباطن
- ٣٨٦ - ( فصل ) المعاني التي لا ينبغي فهم القرآن إلا عليها تدخل تحت الظاهر .
- ٣٩١ - ( المسألة التاسعة ) شرط الظاهر ...
- ٣٩٤ - فصل شرط الباطن
- ٣٩٦ - فصل المشكل
- ٣٩٧ - فصل تفسيره والنداء
- ٣٩٩ - فصل الاكل من الشجرة .
- ٤٠٣ - ( المسألة العاشرة ) فهم المعاني الباطنة بالاعتبار القرآني - والسنة .
- ٤٠٦ - ( المسألة الحادية عشرة ) المدني مبني على المكّي
- ٤٠٩ - ( المسألة الثانية عشرة ) تفسير القرآن الكريم ربما أخذ على التوسط والاعتدال .
- ٤١٢ - ( المسألة الثالثة عشرة ) رد أول الكلام على آخره ورد آخره على أوله
- ٤٢١ - ( المسألة الرابعة عشرة ) ذم القول بالرأي في القرآن الكريم وان منه جائزاً وممنوعاً .
- ٤٢٣ - ( فصل ) الأول التحفظ من التفسير بالرأي إلا عند الضرورة .
- والحمد لله رب العالمين .
- اعداد الشيخ خليل الميس









